Orbis Biblicus et Orientalis 187

Peter Riede

Im Spiegel der Tiere

Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel



Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Riede Im Spiegel der Tiere

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Othmar Keel und Christoph Uehlinger
in Zusammenarbeit mit Susanne Bickel

Zum Autor:

Peter Riede, geb. 1960 in Bad Neustadt / Saale. Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Bern und Heidelberg. 1987/88 Vikariat. 1988–1992 Pfarrdienst in Karlsruhe und Heidelberg. 1992–1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Altes Testament der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. 1995–1997 Forschungsassistent und seit 1997 Seminarassistent an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 1995–2001 zugleich Stellvertretender Leiter des Tübinger Forschungsprojektes «Die Tier- und Pflanzenwelt der Bibel». 1998 Promotion. Arbeitsgebiete: Psalmenforschung; Prophetie; Metaphorik; Tier- und Pflanzenwelt der Bibel.
Weitere Veröffentlichungen: Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000; Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999 (zus. mit B. Janowski); Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel, Stuttgart 2002 (zus. mit U. Neumann-Gorsolke). Verschiedene Aufsätze zur Tier- und Pflanzenwelt der Bibel sowie zahlreiche Artikel im Neuen Bibel-Lexikon und im Calwer Bibellexikon.

Orbis Biblicus et Orientalis 187

Peter Riede

Im Spiegel der Tiere

Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel



Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung
der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
sowie des Hochschulrats Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Autor
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1407-1 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53044-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Für Bernd Janowski

Inhalt

Vorwort

"Im Spiegel der Tiere" – lange Jahre wurde den biblischen Aussagen zum Verhältnis von Menschen und Tieren und vor allem den vielen Tierbildern und Tiervergleichen kaum Beachtung geschenkt. Man tat sie als bloße Illustrationen ab, z.T. auch als "beziehungslosen hohlen Schwulst" (*B. Duhm*, Das Buch Hiob [KHC XVI], Tübingen 1897, 27 zu Hi 4,10f), ohne ihrer Eigenbedeutung, ihrer Struktur und ihrer Verankerung in der Lebenswelt des alten Israel Aufmerksamkeit zu schenken.
Dabei sind die Aussagen der Bibel über die Tierwelt und gerade auch die Tierbilder und -metaphern nicht nur für die Ausarbeitung einer "biblischen Zoologie", sondern auch für die Rekonstruktion der alttestamentlichen Anthropologie von nachgerade entscheidender Bedeutung. In einer Zeit, in der Spiegel noch kein Allgemeingut waren und die Menschen daher nur schemenhafte Vorstellungen von sich hatten, bot besonders die Natur dem Menschen unzählige Möglichkeiten, sein eigenes Sein, seine Eigenschaften, sein Verhalten und seine Handlungen in Beziehung zu setzen und zu reflektieren.
Die Menschen lebten mit und von den Tieren, z.T. auch in deutlicher Abgrenzung von ihnen. Sie teilten mit ihnen denselben Lebensraum. Aufgrund der naturwirtschaftlichen Lebensweise, die für die große Masse der Gesellschaft prägend war, blieb man von der Natur nicht abgegrenzt, sondern war ein wesentlicher Teil von ihr, war in sie hineingenommen. Man hatte daher weder ein distanziertes noch ein abstraktes Verhältnis zur Umwelt: "Man gab ihr Köpfe, Gesichter, Augen, Münder, Hände und Herzen und fand in ihr das eigene Bild widergespiegelt" (*H. Weippert*, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: *H.-P. Mathys* (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen [BThSt 33], Neukirchen-Vluyn 1998, 9–34, 25).
Der Mensch entdeckte aber in der Natur nicht nur seine eigenen Züge, sondern er versuchte auch, wenn immer möglich, "sich Merkmale anzueignen, die er in seiner Umgebung vorfand" (*Weippert*, a.a.O. 23). Nicht nur die zahlreichen Tierbezeichnungen, die zugleich Personennamen sind, sind eindrückliche Hinweise dafür, sondern auch die vielen Tierbilder und -vergleiche, die auf den Menschen bezogen sind. "In alledem drückt sich der Wunsch aus, Eigenschaften auszutauschen, sie von einem Wesen ... auf ein anderes zu übertragen, Grenzen aufzuheben, Getrenntes zusammenzufügen, Fremdes im Eigenen und Eigenes im Fremden wiederzufinden" (*Weippert*,

a.a.O. 23f). Oder, um es mit einem Satz von *W. Pangritz* zu sagen: Die Menschen "sahen im Tier den Menschen gespiegelt und im Menschen das Tier" (Das Tier in der Bibel, München 1963, 95). Voraussetzung dessen aber war das staunende Betrachten und Beobachten der Tiere und ihrer Besonderheiten, das vor allem weisheitliche Tierbeschreibungen geprägt hat.
Darüber hinaus lassen uns viele der alttestamentlichen Texte, die auf Tiere zu sprechen kommen, auch die den einzelnen Tierarten zukommenden Wertungen erkennen, die sich z.T. wesentlich von unseren heutigen Vorstellungen unterscheiden.
Der vorliegende Band enthält zehn unabhängig voneinander, und aus unterschiedlichen Anlässen entstandene Arbeiten zur biblischen Tierwelt aus den letzten zehn Jahren, die sich vor allem den Bereichen der Tiermetaphorik und der Tiernamen zuwenden.
Während die drei ersten Aufsätze grundsätzliche Fragen der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel behandeln und hierbei vor allem weisheitliche Überlieferungen in den Blick nehmen, führen die Beiträge 4–8 spezifische Teilaspekte des Themas vor Augen und beziehen sich dabei exemplarisch auf folgende drei Textkomplexe: die Samuelbücher, die Hiobdialoge und die Überlieferungen vom Tierfrieden. Der neunte Beitrag beschäftigt sich mit der Deutung und Bedeutung der hebräischen Tiernamen, wogegen der zehnte und letzte die verschiedenen Ergebnisse knapp bündelt und darüber hinaus einen grundsätzlichen Überblick über die Tierwelt des Alten und Neuen Testaments bietet.
Zum größten Teil sind die Aufsätze Frucht des von 1995–2001 bestehenden Tübinger Forschungsprojektes "Die Tier- und Pflanzenwelt der Bibel", als dessen stellvertretender Leiter ich während der ganzen Projektzeit fungierte.
Die meisten der Beiträge wurden für den Wiederabdruck überarbeitet und aktualisiert, z.T. auch stark erweitert sowie in der Zitierweise vereinheitlicht. Daß sie sich thematisch hin und wieder berühren oder z.T. bereits in anderem Zusammenhang Gesagtes wieder aufnehmen, liegt in der Natur der Sache. Auf eine Tilgung von Überschneidungen wurde bewußt verzichtet, da sonst zu sehr in die einzelnen Texte hätte eingegriffen werden müssen.
Vier Anhänge bereichern den Band zusätzlich: Während der erste Anhang sich der Klassifikation und Ableitung der hebräischen Tiernamen zuwendet, dokumentiert der zweite verschiedene Übersetzungsversuche ins Deutsche. Der dritte Anhang nennt zu allen hebräischen Tiernamen die Äquivalente der Septuaginta und führt darüber hinaus auch die nur im griechischen Alten Testament belegten Tiernamen auf, während der vierte die Tiernamen des Neuen Testaments verzeichnet.

Zur besseren Orientierung wurde die benutzte Literatur, die in den Beiträgen bei der Erstnennung jeweils mit Volltitel, danach mit Kurztitel genannt wird, in einem Gesamtverzeichnis zusammengefaßt. Ausführliche Register zu Tiernamen und -bezeichnungen, Sachbegriffen, Bibelstellen sowie hebräischen und griechischen Worten erschließen den Band zusätzlich.

Danken möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Forschungsprojekt finanziell gefördert hat, sowie den zu unterschiedlichen Zeiten am Projekt beteiligten Mitarbeiterinnen Nadja Elbe, Ursula Wendt, Christina Fleck, Alexandra Grund und Anja Wessel für die gute Zusammenarbeit sowie Marion Matzner für die Mithilfe bei den Korrekturarbeiten. Danken möchte ich auch Frau Ute Neumann-Gorsolke, Uetersen, die einige der Beiträge gelesen und nützliche Verbesserungsvorschläge gemacht hat.

Besonders freue ich mich, daß sich Herr Prof. Dr. Othmar Keel, dessen Arbeiten zur biblischen Tierwelt mich früh begeisterten, und Herr Prof. Dr. Christoph Uehlinger bereit erklärten, die Tierstudien in die Reihe "Orbis Biblicus et Orientalis" aufzunehmen.

Vor allem aber danke ich Herrn Prof. Dr. Bernd Janowski, an dessen Lehrstuhl das Tier- und Pflanzenprojekt angebunden war, für die großzügig gewährte Freiheit zu eigener Forschung am Thema. Als Zeichen der Verbundenheit ist ihm dieser Band daher auch gewidmet.

Tübingen / Karlsruhe, im Oktober 2002 Peter Riede

"Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren"

Tiere als Vorbilder und "Lehrer" des Menschen im Alten Testament*

> "Laßt uns Gott loben mit dem Mund, mit Versen, Harfen und Lauten. Siehe, weil wir so mildiglich gespeist wurden, kommen wir wieder und haben keinen Mangel. Die Vögel singen und fliegen auf und ab. Sehen wir denn das umsonst? Und daß die wilden Tiere mit ihrer Stimme Gott, den Schöpfer bekennen, daß nichts stumm (ist), nichts schweigt, sondern daß es alles klingt und erschallt und seine Stimme anzeigt, wie die Fische im Wasser zappeln, wie sie sich in die Luft schwingen und wieder in das Wasser springen und Gott loben, wie sie können. Aber wir, das ureigenste Werk Gottes, des Vaters, so fein geschaffen, welchen die Stimme inwendig von dem Gemüt herkommt und nicht vergeblich aus dem Mund wächst, was tun wir denn?"
>
> *Ph. Melanchthon*, Handbüchlein für die Erziehung der Kinder (1524)[1]

I.

Seit einigen Jahren tritt das Thema Tier mehr und mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Angestoßen durch die hemmungslose Vermarktung von Tieren, die sich nur noch am zu erzielenden Profit und nicht mehr an den Bedürfnissen der Tiere orientierte, begann auch innerhalb von Theologie und Kirche ein Umdenkprozeß, der dazu führte, daß man die reiche biblische Tradition zum Verhältnis von Mensch und Tier wiederentdeckte[2]. Allerdings ist diese Tradition, die uns helfen könnte, unser Verhältnis zu den Tieren um uns herum neu zu bestimmen, weitgehend unbekannt. Dabei gibt es, wie jüngst einer der führenden deutschsprachigen Alttestamentler festgestellt hat, kaum eine Seite der hebräischen Bibel, auf der nicht wenig-

---

* Eine erste Fassung dieses Aufsatzes erschien in Beiträge Pädagogischer Arbeit 40 (1997) Heft 2, 19–38.

1 Vgl. dazu *F. Cohr* (Hg.), Philipp Melanchthons Schriften zur praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften (Supplementa Melanchthoniana V), Leipzig 1915, 20–56, 53f. Im Rahmen des Handbüchleins finden sich noch weitere Belege dafür, daß die Tiere Gott, ihren Schöpfer und Erhalter, loben, vgl. ebd. 51f.

2 Vgl. zum Thema Tier und Religion aus jüngerer Zeit die Arbeiten von *W.-R. Schmidt*, Leben ohne Seele? Tier – Religion – Ethik (GTB 583), Gütersloh 1991, 9ff; *ders.*, Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam (GTB 981), Gütersloh 1996 und *O. Reinke*, Tiere. Begleiter des Menschen in Tradition und Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1995.

stens einmal Bezug genommen wird auf ein Tier[3]. Zwar ist das Verhältnis zur Tierwelt in den biblischen Texten ambivalent. So waren in einer Akkerbau und Viehzucht treibenden Gesellschaft die Tiere, vor allem die wilden Tiere, auch Konkurrenten des Menschen. Raubtiere brachen in die Herden ein und rissen Schafe und Ziegen; Wildesel und Wildstiere konnten auf der Suche nach Nahrung die Felder verwüsten. Viele Tiere repräsentierten geradezu eine gegenmenschliche Welt, weil sie in Bereichen lebten, in denen menschliches Leben nicht möglich war, z.B. Rabe, Eule oder Strauß[4]. Sie waren dem Menschen unheimlich, nicht nur wegen ihrer Rufe, sondern vor allem wegen ihres Aufenthalts in Wüsten und Ruinen – Stätten, die sie mit dämonischen Wesen teilten[5].

Ganz anders dagegen war das Verhältnis zu den Haustieren[6], vor allem zu Schafen und Ziegen, zu Rind und Esel. Zu diesen Tieren hatten die Menschen ein besonders intensives Verhältnis, was sich auch an der großen Zahl von Haustierbezeichnungen zeigt, die die Tiere nach Geschlecht und Altersstufen unterscheiden. Von diesen Haustieren war der Mensch abhängig, und diese Tiere versorgte er deshalb in besonderem Maße. Rind und Esel bildeten mit dem Menschen ein Arbeitsteam, ähnlich wie bei uns in Europa vielleicht bis in Vorkriegszeiten, als Maschinen weithin fehlten, das Pferd. Ohne sie waren der Transport von Lasten, das Pflügen und Dreschen nicht möglich. Anders als heute, wo das Mensch-Tier-Verhältnis nach zwei Seiten hin oft übertrieben wird und die Tiere einerseits auf brutale Weise ausgebeutet[7] und andererseits auf unangemessene Weise verhätschelt werden, war das Verhältnis zum Tier in biblischer Zeit nüchterner. Man brauchte die Produkte der Viehzucht, war aber zugleich auf das Wohlerge-

---

3 Vgl. dazu *O. Keel*, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 155–193, 155.

4 Vgl. dazu *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978, 63–68; *P. Riede*, Art. Strauß, NBL III (2001) 713.

5 Vgl. Jes 34,10–15 und *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Das Tier als Exponent dämonischer Mächte, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 278–282.

6 Vgl. hierzu *P. Riede*, Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere. Der Mensch und die Haustiere in der Sicht des Alten Testaments, entschluss 52/3 (1997) 22.27–29 = unten S. 57–64; *ders.*, Art. Vieh, NBL III (2001) 1034–1036.

7 Jüngste Beispiele sind die Schlachttiertransporte nach Beirut und der Verkauf neugeborener Kälber nach Frankreich, wo sie getötet und zu Tierfutter verarbeitet werden, um die sogenannte Herodesprämie der EU zu kassieren, die dazu dienen soll, das Überangebot von Rindfleisch in der EU abzubauen (vgl. hierzu die entsprechenden Artikel in der Zeitschrift "du und das tier" 26 [1996] Heft 6, 10–16.19 sowie das Sonderheft der Zeitschrift Spiegel special 1/1997 "Menschen, Tiere, Emotionen").

hen der Tiere angewiesen. Eine große Herde kam nicht durch künstliche Besamung oder einen günstigen Bankkredit zusammen, eine große Herde war vielmehr Ausdruck göttlichen Segens[8].

Auch wenn viele Tiere den Menschen bedrohten und von ihm daher bekämpft wurden, so hinderte das nicht daran, auch diese Tiere zu bewundern. Unzählige Vergleiche und Metaphern zeigen die enge Verbundenheit von Mensch und Tier, die auf Beobachtung gründete. Viele Eigenschaften nahm sich der Mensch zum Vorbild: Die Schnellfüßigkeit und Anmut der Gazelle (Hld 2,9), den löwenhaften Mut (2 Sam 17,10), die Kraft der Wildstiere (Dtn 33,17), die unbezähmbare Freiheitsliebe des Wildesels (Hi 39,5–8), den eleganten Flug des Geiers am Himmel (Jer 4,13). Man nahm die Tiere wahr und bewunderte sie. Ja, solche Bilder zeigen, wie sehr "der Mensch ... sein Menschsein noch im ständigen Hinblick auf die von ihm beobachteten Tiere" verstand[9]. Einen letzten Nachhall findet diese Bewunderung vielleicht heute in der Fernsehwerbung, wo Tiere wegen bestimmter Eigenschaften gezeigt werden.

Die Wahrnehmung der Tiere durch den alttestamentlichen Menschen floß auch in viele Tiernamen ein[10]. Denn diese halten oft ein besonders treffendes Charakteristikum des Tieres fest: Das Aussehen, das Verhalten, Tierlaute, Fähigkeiten usw. Hierzu nur einige Beispiele: So spielt der Name der Hyäne צָבוּעַ auf ihre Färbung an: Ihr Fell besteht aus einem gelblichen Weißgrau mit schwarzen Querstreifen. Sie heißt deshalb übersetzt "die farbig Gestreifte". Der Name des Damhirsches יַחְמוּר dürfte mit seiner rötlichen Färbung zusammenhängen: Der Rote. Die Fledermaus heißt dagegen übersetzt "Manteltier"[11], vermutlich deshalb, weil ihr Leib, wenn sie in der Ruhezeit am Gebälk etc. hängt, von den Flughäuten bedeckt ist. Der Ziegenbock heißt wegen seines zottigen Fells "Haariger"[12]. Der Widder ist ein starkes Tier, was auch in seinen Namen אַיִל eingeflossen sein dürfte. Eine Bezeichnung für den Stier lautet ebenfalls "der Starke"[13]. Der Maulwurf wird wegen seines Verhaltens "der Grabende"[14] genannt.

---

8 Vgl. z.B. Gen 33,11.

9 *C. Westermann*, Weisheit im Sprichwort, in: *ders.*, Forschung am Alten Testament (GSt Bd. II), München 1974, 149–161, 161 Anm. 9.

10 Vgl. zum folgenden *P. Riede*, "Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten, UF 25 (1993) 331–378 = unten S. 165–212.

11 Hebr. עֲטַלֵּף.

12 Hebr. שָׂעִיר.

13 Hebr. אַבִּיר (vgl. Ps 22,13).

14 Hebr. חֹלֶד.

Viele Namen sind onomatopoetisch, d.h. sie ahmen Tierlaute nach: So beziehen sich viele Schlangennamen[15] auf das Zischen dieser Kriechtiere. Das Gurren der Taube wurde als Klage gedeutet. Ihr Name "Jona" könnte daher mit einem Verb, das "trauernd klagen" bedeutet, zusammenhängen. Das Steinhuhn dagegen heißt wegen seines auffälligen Rufes "Tschuck tschuck tschu tschuck tschukor" "Rufer"[16].
In besonderer Weise wird die enge Beziehung zwischen Mensch und Tier aber auch an einer anderen Beobachtung deutlich. Mehr als 40 Tiernamen sind gleichzeitig als Personennamen belegt[17]. Bezieht man die hebräischen Namenssiegel und deren Abdrücke in die Zählung mit ein, so erhöht sich die Anzahl der Belege auf 74[18]. Manche Namen sind auch heute noch gebräuchlich, z.B. Debora "Biene", Jona "Taube", Rahel "Mutterschaf". Andere Namen würden bei uns eher Verwunderung erregen. Wer würde schon ein Kind "Schlange", "Hund", "Esel" oder "Rabe" nennen? Selbst Tierarten, die bei uns als beliebte Schimpfworte dienen, Hund oder Esel z.B., kommen als normale Personennamen vor. Überhaupt, und das ist ebenfalls erstaunlich, finden Tiernamen in den biblischen Schriften nicht als Schimpfworte Verwendung[19], auch wenn es sich um unreine oder verachtete Tiere handelt.
Die Tiernamen sollten ihren Trägern einerseits etwas von der Eigenschaft des Tieres zueignen, sie konnten aber auch an bestimmte Charakteristika erinnern, die Mensch und Tier gemeinsam waren. Zu den vom Menschen begehrten Eigenschaften der Tiere aber gehörten Klugheit, Flinkheit, Kraft, Geschicklichkeit und soziale Integration. Daneben drückten Tiernamen manchmal auch liebevollen Spott aus, z.B. beim scherzenden Vergleich eines Neugeborenen mit kleinen Tieren wie Floh oder Maus. Möglicherweise

---

15 Z.B. צֶפַע (Jes 14,29).

16 Hebr. קֹרֵא.

17 Vgl. dazu *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928, 229f; *G.B. Gray*, Studies in Hebrew Proper Names, London 1896, 86–115.

18 Vgl. dazu *I. Glatz*, Tiernamen als Personennamen, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 27–31, 28, die ebd. 29, eine nach Gruppen geordnete Liste der hebräischen Tierpersonennamen bietet; *P. Riede*, Art. Tiernamen, NBL III (2001) 873f. Interessant ist, daß nach Ausweis der Belege Mädchen etwa viermal häufiger als Jungen einen Tiernamen erhielten. "Während für Knaben eher Tiere gewählt wurden, deren Kraft, Schnelligkeit und Geschicklichkeit bewundert wurde, standen für Mädchen Namen, die mit Fruchtbarkeit, Eleganz und Segen verbunden wurden, im Vordergrund" (*Glatz*, ebd. 28).

19 Vgl. dazu *P. Riede*, David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern, BN 77 (1995) 86–117, 111f = unten S. 65–106, 102.

beziehen sich solche Namen aber auch auf die Fähigkeit dieser Tiere, sich in gefährlichen Lagen durch Verschwinden zu retten[20].
Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang z.B. auf ein judäisches Siegel aus der Zeit um etwa 700 v.Chr. (**Abb. 1**). Die althebräische Inschrift darauf lautet: "Für Asarjahu, (den Sohn) des *Gebā*"[21]. *Gebā* war wohl der Name des Vaters oder Familiengründers. *Gebā* ist aber auch die hebräische Bezeichnung für den Heuschreckenschwarm. Es erstaunt daher nicht, daß sich auf diesem Siegel die Darstellung einer Heuschrecke findet.

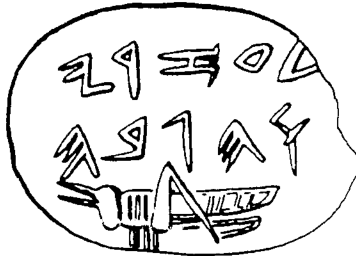


***Abb. 1:** Judäisches Namenssiegel aus dem 8. Jh. v.Chr. mit Darstellung einer Heuschrecke*

Ein anderes Siegel mit der Darstellung eines Vogel gehörte dem "Oreb, (dem Sohn des) Nobai" (vgl. **Abb. 2**). עֹרֵב aber ist der hebräische Name für den Raben.

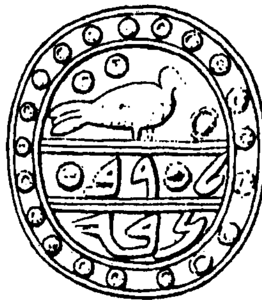


***Abb. 2:** Judäisches Stempelsiegel aus dem 8./7. Jh. v.Chr. mit Darstellung eines Vogels*

Nun kann im Rahmen der folgenden Ausführungen das breite Material der biblischen Schriften zu den Tieren nicht voll entfaltet werden. Die dabei zu beachtenden Gesichtspunkte wären zu unterschiedlich und würden ein nur sehr oberflächliches Bild ermöglichen. Es lohnt sich aber, einmal den Blick

20 Vgl. *Glatz*, Tiernamen, 27.30.

21 Vgl. dazu *O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 168f mit Abb. 93.

auf solche Texte zu richten, die im Rahmen von Verkündigung und Unterweisung kaum Gehör fanden, die aber dennoch etwas davon ahnen lassen, wie das Verhältnis von Mensch und Tier, das die biblischen Schriften voraussetzen, einmal aussah. In diesen Texten hat sich das Staunen über die Wunder der Schöpfung in einem Maße niedergeschlagen, daß die Tiere als Vorbild, ja gar als "Lehrer" des Menschen hingestellt werden.

II.

Vor allem in den weisheitlichen Schriften der Bibel finden sich immer wieder Beobachtungen aus der Natur und der Tierwelt[22], aus denen die Menschen Rückschlüsse für ihr eigenes Verhalten ziehen sollen[23]. Eines der schönsten und sicher auch bekanntesten Beispiele dafür ist im Sprüchebuch belegt[24]:

> Geh zur Ameise, du Fauler, sieh ihre Wege und werde weise.
> Die kein Oberhaupt hat, noch Amtmann oder Herrscher,
> sie bereitet im Sommer ihr Brot und sammelt ihre Speise in der Ernte. (Spr 6,6–8)

In diesen wenigen Versen wird ein dreistufiger Erkenntnisprozeß beschrieben, der auf Beobachtung beruht: "Geh hin – sieh – werde weise." Man könnte hier geradezu von einem "Lerngang" sprechen. Es geht also nicht um einen theoretischen Erkenntnisfortschritt, sondern um einen durch praktische Anschauung vermittelten, der die Nähe zum Tier voraussetzt.
Weise zu werden ist ein Ideal, das vor allem die weisheitlichen Schriften der Bibel immer wieder vor Augen stellen. So ist nach Spr 13,20 der Umgang des Menschen mit Weisen wichtig, um selbst Weisheit zu erlangen

---

22 Schon die Beschreibung der sprichwörtlichen Weisheit Salomos nimmt auf Naturphänomene Bezug: In 1 Kön 5,13 heißt es von Salomo: "Er dichtete von den Bäumen, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Mauer wächst. Auch dichtete er von den Tieren des Landes, von Vögeln, vom Gewürm und von Fischen". Während *Alt*, Weisheit, und in seinem Gefolge eine Vielzahl von Exegeten (vgl. z.B. *M. Noth*, Könige. 1. Teilband: I Könige 1–16 [BK IX/1], Neukirchen-Vluyn ²1983, 80f) die Naturweisheit in Zusammenhang mit der altorientalischen Listenwissenschaft bringen wollte, weist *I. Kottsieper*, Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen, in: *B. Janowski* (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh 10), Gütersloh 1996, 128–162, unter Bezugnahme auf die Aḥiqar-Sprüche darauf hin, daß im südsyrischen Raum der vorexilischen Zeit Naturbeschreibungen gesammelt und tradiert wurden (ebd. 141ff).

23 Vgl. dazu *T. Forti*, Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs, Bib. 77 (1996) 48–63, 48 und passim.

24 Zum Text von Spr 6,6–8 vgl. ebd. 51ff.

und um vor dem Zugriff des Toren bewahrt zu werden[25]: "Wer mit Weisen umgeht, wird weise; wer aber der Toren Geselle ist, der wird Unglück haben." Oder: "Gib dem Weisen, so wird er noch weiser, lehre den Gerechten, so wird er an Lehre zunehmen" (Spr 9,9).
Auch das Stichwort "Weg" (דֶּרֶךְ) in Spr 6,6 ist doppeldeutig: Zum einen können die von den Ameisen bei der Bewältigung ihrer Arbeit zurückgelegten Wege gemeint sein. "Weg" ist aber auch ein weisheitliches Motivwort, das das rechte Verhalten des Menschen anzeigt. Das Wesen des Menschen wird gerade darin deutlich, daß er zielstrebig einen auf ein glückliches Leben ausgerichteten Weg verfolgt. Ein solches Leben ist aber nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich, zu der sich der Mensch positiv verhält. Mit dem Stichwort "Weg" kann die weisheitliche Literatur daher das gesamte Tun und Wirken eines Menschen umschreiben (vgl. Spr 21,8; 8,22), der stets als "tätiges Subjekt" gedacht wird[26]. Wo aber einer seinem Weg gleichgültig gegenübersteht, geht er zugrunde (Spr 19,15f; 15,19)[27].
Was aber kann man bei der Beobachtung der Ameise erfahren? Zweierlei: Man sieht die Ameise, wie sie im Sommer, in der Erntezeit, Vorräte für den Winter anlegt[28]. Gemeint ist vermutlich die Getreideameise (*Messor semirufus*), die große Mengen Körner von der Tenne schleppt, um sie in ihren ausgedehnten unterirdischen Nestern zu verbergen[29]. Und das, obwohl sie, anders als die Menschen, keinen Herrscher, keinen Aufseher oder Vorgesetzten[30] hat, der sie dazu antreibt. Auf dieses Verhalten der Ameise spielt auch eine arabische Fabel an: Die Feldgrille, die durch ihr eindringliches Zirpen auffällt, wird hungrig, kommt zur Ameise und sagt zu ihr: "Liebe Base, gib mir zu essen!" Sie antwortet: "Was tatest du zur Zeit der Ernten (als es galt, Vorräte zu sammeln)?" – "Ich sang den Jungfrauen Lieder"[31].

---

25 Vgl. *H.-P. Müller / M. Krause*, Art. חָכַם, ThWAT II (1977) 920–944, 931.

26 *K. Koch*, Art. דֶּרֶךְ, ThWAT II (1977) 288–312, 305.

27 Vgl. ebd.

28 Das hebr. אגר "(Ernte) einbringen" ist nur noch Dtn 28,39; Spr 10,5 belegt.

29 Vgl. *P. Maiberger*, Art. Ameise, NBL I (1991) 86.

30 Hebr. קָצִין meint eine Person, die etwas zu entscheiden hat im zivilen oder militärischen Bereich, also einen Machthaber, Vorgesetzten oder ein Oberhaupt (vgl. HAL, 1047f, 1048), שֹׁטֵר dagegen einen Amtmann oder Amtsträger (HAL, 1337f), der zur Arbeit treibt (vgl. Ex 5,6.10.14), und מֹשֵׁל einen Herrscher. Vermutlich war das stark organisierte, auf Arbeitsteilung zwischen flügellosen Arbeiterinnen, Ameisenkönigin und geflügelten männlichen Ameisen ausgerichtete Leben (vgl. dazu *H. Markl*, Ameisen und Bienen, in: *B. Grzimek* [Hg.], Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 2: Insekten, München 1993, 495–528, 495f) dem Dichter unbekannt.

31 Vgl. dazu *G. Dalman*, AuS I, Gütersloh 1928, 399; zur Ernteameise vgl. ferner *ders.*, AuS II, Gütersloh 1932, 343f.

Wenn auf die Erntezeit verwiesen wird, dann ist vor allem an die Getreideernte gedacht. Sie setzt etwa Mitte April mit der Gerstenernte ein, die je nach Region bis Ende Mai dauern kann; 10–14 Tage nach der Gerstenernte, wenn kein Regen mehr zu erwarten ist, findet die Weizenernte statt[32]. Das Stichwort "Sommer" weist genau auf diese Zeit der fehlenden Niederschläge hin.

Das rege Verhalten des Tieres steht in Kontrast zu dem des Angesprochenen, der als faul charakterisiert wird[33], und, so kann man folgern, dem der Untergang droht, wenn er sich nicht entschließt, dem Verhalten des Tieres nachzueifern und in der Erntezeit für sein Überleben vorzusorgen. Daß ein solches Lernen intendiert ist, zeigen im Rahmen von Spr 6 die folgenden Verse, die ein kleines Zwiegespräch zwischen einem, der vorwurfsvoll fragt, und dem Faulen, der auf diese Frage antwortet, enthalten:

> "Wie lange liegst du, Fauler, wann stehst du auf von deinem Schlaf?"
> "Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Ineinanderlegen der Hände, um zu schlafen."
> Und es kommt wie ein Marschierer deine Armut
> und dein Mangel wie ein Mann des Schildes. (Spr 6,9–11)

Während die vorwurfsvolle Frage in V. 9 darauf abzielt, den bestehenden Zustand des Nichtstuns zu unterbrechen, enthält die Antwort des Faulen in V. 10 eine Verharmlosung dieses Zustandes durch das dreimalige "ein wenig". Hier wird das grundsätzliche Wesen des Faulen sichtbar. Der Hang zum Schlafen galt den Weisen als Merkmal der Faulheit, besonders in Zeiten, in denen Arbeit, vor allem Arbeit auf den Feldern, anstand (vgl. Spr 20,13; 26,14). Diese Arbeit wurde zumeist gemeinschaftlich verrichtet, wobei "das Solidarprinzip eine tragende Bedeutung hatte: Größte Anstrengung in der Landwirtschaft wird zu einer Existenzfrage für den [Familien-]Verband"[34].

V. 11 aber zieht eine ernüchternde Konsequenz: Der Faule fällt in selbstverschuldete Armut. Wenn nicht, was eigentlich zu erwarten wäre, vom Hunger gesprochen wird, dann zeigt das, daß das Reden vom Faulsein in der Erntezeit nur *ein* Beispiel ist für eine verfehlte Lebenshaltung, deren Folgen aber überraschend auftreten. Bei der Schilderung der Folgen herrscht nicht mehr das Bild der Ameise vor, sondern ein Bild aus dem

---

32 Vgl. dazu *P. Maiberger*, Art. Ernte, NBL I (1991) 578–580, 578.

33 Zur Sicht des Faulen in der weisheitlichen Literatur vgl. auch *H. Delkurt*, Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThSt 21), Neukirchen-Vluyn 1992, 69–83.

34 Ebd. 75.

Krieg. Wie ein Soldat tritt die Armut auf, der den Schlafenden, und den somit Ahnungs- und Wehrlosen überrascht, wie ein Mann mit einem Schild der Mangel. Zwar hat dieser Soldat weder ein Schwert noch sonst eine Angriffswaffe bei sich. Aber, wie *A. Meinhold* treffend formuliert, der "'Mann des Schildes' führt nichts Gutes im Schilde"[35].
Der Faule ist demnach ein Mensch, "der durch seine Faulheit sowohl einerseits sein Wohlergehen, ja seine Existenz und sein Leben gefährdet"[36], der aber andererseits auch gesellschaftszerstörend wirkt. Dadurch, daß er sich treiben läßt und auch ethisch nicht das richtige Verhalten an den Tag legt, verhindert er ein gemeinschaftsförderndes Zusammenleben[37]. Er will das Leben genießen, gleichzeitig aber scheut er vor zu viel Einsatz zurück und stellt so die bestehende Lebensordnung in Frage. Deshalb paßt auch das dem Faulen vor Augen gestellte Beispiel der Ameise so gut, weil hier das Funktionieren eines Staatengebildes im Tierreich treffend vor Augen geführt wird.
Noch einmal nehmen die Sprüche an anderer Stelle auf die Ameise Bezug. Es handelt sich hierbei um einen Zahlenspruch[38], wie er häufig in weisheitlichen Texten vorkommt. Sinn solcher Zahlensprüche ist es, "mehrere unterschiedliche Dinge in eine übergreifende Ordnung"[39] zu bringen.
Der Zahlenspruch in Spr 30,24–28 stellt vier vergleichbare Tierarten mit erstaunlichen Fähigkeiten zusammen:

> Vier – sie sind die Kleinen auf Erden, aber sie sind doch die Weisen unter den Weisen[40]:
> Die Ameisen – ein Volk, nicht mächtig, aber sie bereiten im Sommer ihre Nahrung.
> Die Klippschliefer – ein Volk, nicht kräftig, aber sie setzen in Felsen ihr Haus.
> Ein König – er fehlt der Heuschrecke, aber sie zieht insgesamt geordnet[41] aus.
> Der Gecko – mit den Händen kannst du ihn fangen, und dennoch ist er in den Palästen des Königs. (Spr 30,24–28)

---

35 *A. Meinhold,* Die Sprüche (ZBK.AT 16/1.2), Zürich 1991, 113. So auch schon *F. Delitzsch,* Das Salomonische Spruchbuch (BC IV/3), Leipzig 1873, 109.

36 *F. Reiterer,* Art. עָצֵל, ThWAT VI (1989) 305–310, 306.

37 Vgl. auch Spr 10,5: "Wer im Sommer Vorrat anlegt, ist ein verständiger Sohn. Wer in der Ernte schläft, ein schändlicher Sohn".

38 Vgl. dazu *O. Plöger,* Sprüche Salomos (Proverbia. BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 356–358; *C. Westermann,* Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990, 89f; *G. Sauer,* Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30 (BWANT 84), Stuttgart 1963, 64ff.87ff.

39 *Meinhold,* ZBK.AT 16/2, 506.

40 Wörtlich "gewitzte Weise" (vgl. *Delitzsch,* BC IV/3, 508f); möglicherweise ist mit LXX aber in מֵחֲכָמִים zu ändern.

41 Zur Übersetzung siehe *Plöger,* BK XVI, 353.

Zunächst wundert man sich vielleicht, welche Tiere dort zu den kleinen gerechnet werden. Daß Ameise und Heuschrecke genannt werden, überrascht sicherlich nicht, erreichen sie doch nur geringe Größen. Anders ist es beim Klippschliefer, der immerhin eine Körpergröße von 50 cm erreicht, und beim Gecko mit einer Körperlänge von bis zu 20 cm[42]. Doch geht es bei der Aufzählung der Tiere nicht allein um die Darstellung und den Vergleich von Größenverhältnissen, sondern auch um ihre Schwäche. Der Kleinheit ihrer Macht und Kraft aber steht die Größe ihrer Klugheit gegenüber.
Noch erstaunlicher ist nun, daß selbst die Weisheit eines Weisen von diesen Tieren übertroffen wird und seine Weisheit durch sie folglich vermehrt werden kann, wobei die Weisheit der Tiere natürlich anders qualifiziert ist. Bei ihr handelt es sich um intuitive Weisheit, sie wird nicht durch reflektierte Einsicht gewonnen[43]. Dennoch führt sie zu einer "vernünftigen" Lebenspraxis, die das Überleben der Tiere garantiert. Gerade deshalb kann das Verhalten des Tieres als Parabel, als Lehrstück für den Menschen dienen, aus dem er Konsequenzen für sein eigenes Leben zieht. Es geht in diesem Zahlenspruch demnach nicht ausschließlich um Naturerkenntnis.
Interessant ist ferner, und das macht das Besondere dieses Abschnitts aus, daß die Bezeichnung "Weiser" im gesamten Alten Testament nur hier auf Tiere angewendet wird[44]. Schon das ist ein Hinweis auf den Respekt, den man diesen kleinen Lebewesen gegenüber empfand.
An den Beginn der näheren Betrachtung von Spr 30,24–28 möchte ich einige formale Beobachtungen stellen, die sich auf Aufbau und Gliederung des Textes beziehen. Folgende Gliederung des Textes könnte sich anbieten:

V. 24: Einleitung

I. Die schwachen Tiervölker

V. 25: 1. Ameisen (עָם): Machtlosigkeit (לֹא־עָז) // Nahrungsbeschaffung + Zeitbestimmung (בְּ): Sommer

[Ziel: *Nahrungsbeschaffung*]

V. 26: 2. Klippschliefer (עָם): Kraftlosigkeit (לֹא־עָצוּם) // Hausbau + Ortsbestimmung (בְּ): Felsen

[Sicherheit des Wohnorts]

II. Tiere ohne König bzw. in der Nähe des Königs

V. 27: 3. Heuschrecke: Kein König (מֶלֶךְ אַיִן) // Gefährlichkeit (Geordneter Auszug)

[(implizites) Ziel: *Nahrungsbeschaffung*]

V. 28: 4. Gecko: Ungefährlichkeit (Gefangenwerden) // Aufenthaltsort (בְּ): Königspalast (מֶלֶךְ)

[Besonderheit des Wohnorts]

---

42 Daher ist die Constructus-Verbindung קְטַנֵּי־אָרֶץ auch nicht superlativisch zu verstehen, vgl. *Delitzsch*, BC IV/3, 509.

43 Vgl. dazu *J. Hausmann*, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (FAT 7), Tübingen 1996, 34 Anm. 188.

44 Vgl. *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 511.

Die Verse 25f sind völlig parallel aufgebaut. Die in diesen Versen genannten Tiergattungen, die im Plural erscheinen, sind jeweils mit der Bezeichnung "Volk" (hebr. עַם) versehen. Die Verse 27f sind chiastisch aufgebaut: Vgl. das Stichwort "König" (hebr. מֶלֶךְ) in Anfangs- und Schlußstellung. Dagegen beziehen sich die Verse 27b und 28a auf die Befähigung oder Nichtbefähigung zum Kampf, man könnte auch sagen auf Gefährlichkeit und Ungefährlichkeit. In V. 27f erscheinen die Tierarten jeweils im Singular. V. 26 und V. 28 sind verbunden durch das Thema "Wohnort", V. 25 und V. 27 dagegen durch das Thema "Nahrungsbeschaffung". Die Erwähnung des Stichworts "König" ist ambivalent: Ist in V. 27a ein König der Tiere gemeint, so tritt in V. 28b der König der Menschen in den Blick.
Bevor nun auf die Bedeutung von Spr 30,24–28 eingegangen wird, sollen die im Text genannten Tierarten näher behandelt werden. Die nötigen Hinweise zur Ameise wurden bereits in Zusammenhang mit der Interpretation von Spr 6,6–8 gegeben[45]. Der an zweiter Stelle genannte Klippschliefer[46] – früher nannte man ihn fälschlicherweise "Klippdachs" – ist ein kleines, gelbbraunes Säugetier, das in Kolonien lebt und in Europa unbekannt ist. Noch heute kann man ihn in der Nähe von Engedi antreffen. Er bevorzugt felsiges Gelände als Lebensraum. Wächtertiere warnen die Gruppe mit schrillen Tönen vor Gefahren, die von Raubtieren und Greifvögeln ausgehen und vor denen er sich nur durch Rückzug in seine kleinen Höhlen und Felsritzen in Sicherheit bringen kann. Denn wirksame Abwehrwaffen zur Verteidigung hat der Klippschliefer nicht. Nach Lev 11,5; Dtn 14,7 gehört das Tier zu den unreinen Tieren, weil seine Hufe nicht gespalten sind. In der Bibel wird er selten erwähnt. Interessant ist Ps 104,18, wo vom Klippschliefer gesagt wird, daß er seine Zuflucht in Felsen findet.
Anders ist es bei der Heuschrecke[47], die in ausgewachsenem Zustand bis zu 6 cm lang werden kann und Flügel besitzt. Sie gehört im Alten Testament zu den am meisten gefürchteten Tieren. Wenn Züge von Wanderheuschrecken in ein Land einfallen, dann fressen sie innerhalb weniger Tage alles Grün auf (Ex 10,5ff; Joel 1,4; 2,25; Am 7,2; Nah 3,15) und können so Hungersnöte verursachen (vgl. 1 Kön 8,37; 2 Chr 6,28). Ihre gewaltigen

---

45 Vgl. dazu oben S. 5f.

46 Zum Klippschliefer vgl. *A. Schouten van der Velden,* Tierwelt der Bibel, Stuttgart 1992, 126f. Dort finden sich auch Farbabbildungen. Vgl. ferner *B.J. Diebner*, Art. Klippdachs, NBL I (1995) 503; *ders.*, Klippschliefers Einschleichen in den Bibeltext, DBAT 26 (1991) 246–258 und dazu *M. Görg*, Von der "Bergmaus" zum Klippdachs, BN 65 (1992) 9–11.

47 Das Hebräische besitzt eine Vielzahl von Namen für die Heuschrecke (vgl. *Riede,* "Denn wie der Mensch ...", 354ff = unten S. 196ff). In Spr 30,27 ist die Wanderheuschrecke gemeint.

Schwärme (Jes 33,4) können sogar mit herabwirbelndem Schnee verglichen werden (Sir 43,17). Häufig sind Heuschrecken daher Bild für eine ungeheure Menge (Jer 51,14; Nah 3,15) vor allem von Feinden, die ein Land überfallen (Ri 6,5; 7,12; Jes 33,4; Jer 46,23; 51,27). Nur selten ist von der Kleinheit dieser Insekten die Rede, wie etwa in Ps 109,23, wo ein Verfolgter mit einer Heuschrecke verglichen wird, die erdrückt zu werden droht[48], oder in der Kundschaftererzählung, wenn die Kundschafter gegenüber den Anakitern sich klein vorkommen wie Heuschrecken (Num 13,33; vgl. ferner Jes 40,22)[49].

Der Gecko schließlich ist verwandt mit den Eidechsen. Er bewohnt gerne Felswände, Bäume, Gemäuer, aber auch menschliche Behausungen. Seine Nahrung besteht aus allen möglichen Insekten, die er meist nachts jagt. Geckos fallen auf wegen ihrer Gewandtheit und unfehlbaren Sicherheit, mit der sie glatte, senkrechte Wände und Zimmerdecken empor- und entlangklettern[50]. Der Gecko wird deshalb für klein gehalten, weil man ihn mit Händen fangen kann.

All diese Tiere werden genannt, weil sie einzeln klein und schwach sind. Und dennoch verhalten sie sich in der Natur so wunderbar, daß dieses Verhalten den Menschen als Vorbild dient, dem sie nacheifern sollen.

Die Sprüche haben verschiedene Themen. Zunächst finden sich die Ameisen, die als machtloses Volk[51] bezeichnet werden. Sie sind weise, weil sie ihre Nahrung rechtzeitig im Sommer sammeln.

Die Klippschliefer sind dagegen ein wehrloses[52] Volk. Bei ihnen steht daher die *Sicherheit* ihres Wohnens im Vordergrund.

---

48 Vgl. dazu ausführlich *P. Riede,* Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 313–316.

49 Vgl. auch *P. Maiberger*, Art. Heuschrecke, NBL II (1995) 146f.

50 Vgl. dazu *Th. Jahn* (Hg.), Der farbige Brehm, Freiburg ^{20}1990, 370f.

51 Das Adjektiv עז "stark, kräftig" bezieht sich in Jes 25,3 auf die bedrohliche Macht eines Volkes, das sich dennoch der Macht eines Stärkeren beugen muß. Das mit עז verwandte Substantiv עז kann sich auch auf die Stärke, Macht bzw. Kraft eines Staatswesens beziehen, wie Am 3,11 zeigt, wo Samaria im Rahmen einer Unheilsankündigung der Untergang angesagt wird (vgl. dazu *S. Wagner*, Art. עזז, ThWAT VI [1989] 1–14, 4f.10). Im Unterschied zu Spr 30,25 lobt ein altkanaanäisch-phönizisches Sprichwort, das in der Amarna-Korrespondenz überliefert ist, die Tapferkeit der Ameisen: "Wenn Ameisen geschlagen werden, nehmen sie es nicht ruhig hin, sondern beißen in die Hand des Mannes, der sie schlägt" (EA 252), vgl. dazu *W.F. Albright,* An Archaic Hebrew Proverb in a Amarna Letter from Central Palestine, BASOR 89 (1943) 29–32. Im Hintergrund stehen hier allerdings nicht reflektierende Naturbeobachtungen, sondern schmerzliche Erfahrungen der von den Bissen Betroffenen (vgl. dazu *Sauer*, Sprüche Agurs, 109 Anm. 113).

Bei den Heuschrecken wird ihr Auszug in Formation gerühmt, der an den Auszug eines Heeres erinnert (vgl. Ri 4,14), und das, obwohl sie keinen König haben[53]. Implizites Ziel dieses massenhaften Auszugs der Heuschrecken aber ist ebenfalls die Nahrungsbeschaffung[54]. Der Hinweis auf den fehlenden König der Heuschrecken erinnert an Spr 6,6–8, wo Ähnliches von der Ameise gesagt wurde. Auch die Geckos sind hilflos, weil man sie mit bloßen Händen fangen kann. Bei ihnen wird auf die *Besonderheit* ihres Wohnortes verwiesen, in dessen Nähe nur wenige Menschen gelangen können. Selbst in Königspalästen, in der Nähe der ranghöchsten Personen, sind sie zu finden.

Im Hintergrund dieser Verse könnte sich auch eine gewisse Königskritik verbergen. Während einerseits die Mächtigkeit eines Herrschers abhängig ist von der Zahl seiner Untertanen, zeigt zumindest der Spruch über die Heuschrecke, daß ein König für ein geordnetes Zusammenleben entbehrlich ist[55].

Insgesamt aber können die Sprüche vermitteln, was auch innerhalb des Zusammenlebens von Menschen wahre Größe ausmachen soll: nicht Stärke und Kraft allein, sondern die Weisheit[56]. Daß es darum geht, dem Menschen Einsichten zu vermitteln[57], zeigen auch die Stichworte "Erde / Land", "Volk", und "König". "Die Dreiheit Land – Volk – König entspricht den Verhältnissen unter den Menschen, und darauf zielt der Spruch auch ab"[58].

---

52 Hebr. עָצוּם steht häufig "attributiv oder prädikativ zu עַם oder גּוֹי (im Sinne von 'Volk' oder 'Heer')", wobei oft kriegerische Assoziationen anklingen, vgl. dazu *N. Lohfink*, Art. עָצַם, ThWAT VI (1989) 310–326, 311.

53 Anders als die prophetische Literatur, in der vor allem die zerstörerische Kraft der Heuschrecken im Vordergrund steht (vgl. z.B. Joel 1,4.6; 2,2.4.9), verweist die weisheitliche Literatur auf die besonders effiziente Organisation dieser Tiere.

54 Doch findet sich im Spruch selbst kein direkter Hinweis auf das zerstörerische Wirken der Heuschrecken.

55 Vgl. *Hausmann*, Studien, 141; *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2), Stuttgart 1994, 159.

56 Vgl. auch Spr 21,22.

57 Zum Bestreben, aus Beobachtungen der Natur Paradigmen für das menschliche Leben abzuleiten, vgl. *Kottsieper*, Weisheit, 141ff, bes. 143.

58 *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 511. Ähnliche Zusammenstellungen kleiner Tiere und Sachen mit großer Wirkung finden sich in ägyptischen Weisheitslehren, so z.B. im Papyrus Insinger, einer Schrift, die um 300 v.Chr. entstanden sein dürfte: Dort heißt es in den Z. 535ff.555ff (Zählung nach *H. Brunner*, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Zürich [2]1991):

> "Die kleine Spitzmaus läßt ihrem Zorn freien Lauf.
> Der kleine Skarabäus [ist groß] durch seine verborgene Bedeutung.
> Der kleine Zwerg ist groß durch seinen Namen.
> Die kleine Schlange hat Gift ...

Im folgenden Zahlenspruch geht es dagegen um majestätische Tiere, die man bewunderte, z.T. aber auch fürchtete, z.B. den Löwen. Wie in der vorhergehenden Spruchreihe wird auch hier am Schluß der König genannt:

> Drei sind es, die majestätisch einherschreiten,
> und vier, die ansehnlich wandeln:
> Der Löwe – der Held unter den Tieren, er kehrt vor keinem um.
> Der an den Lenden Gegürtete oder (?) der Ziegenbock
> und der König, wenn das Aufgebot mit ihm ist[59]. (Spr 30,29–31)

Diese Gruppe ist zusammengestellt unter dem Gesichtspunkt des stolzen, feierlichen Dahinschreitens. Das Verb צָעַד wird 2 Sam 6,13; Jer 10,5 für eine Prozession gebraucht, Ri 5,4; Ps 68,8 dagegen für das majestätische, feierliche Dahinschreiten JHWHs. Es ist also ein stolzes, majestätisches Gehen gemeint, das nach Spr 30,29–31 drei Tierarten und einem Menschen zu eigen ist.
Es ist kein Wunder, daß als erstes der König der Tiere, der Löwe[60], genannt wird. Er wird als Held bezeichnet und zusätzlich dadurch charakterisiert, daß er vor keinem umkehrt. Das hebräische Wort für Held (גִּבּוֹר) bezeichnet sonst "eine besonders starke oder mächtige Person, die große Taten vollführt, vollführen kann oder ausgeführt hat, und die darin andere überragt"[61]. Diese besonderen Taten können sich im menschlichen Bereich auf jede Art von Macht, Kraft oder Pracht beziehen. "Jeder, der ganz besonders bedeutend oder gewaltig ist auf irgendeinem Gebiet, ist ein *gibbôr*, wie z.B. Nimrod, 'ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn' (Gen 10,9), der aber ... außerdem ein *gibbôr* auf Erden ist"[62] (Gen 10,8). Das Nomen bezeichnet z.T.

> Eine kleine Biene bringt den Honig.
> Die kleine *Ameise* trägt Erde davon.
> Die kleine Heuschrecke verwüstet den Weinberg."

Die Zeilen 560f ziehen daraus den Schluß:

> "Zahlreich sind die kleinen Dinge, die Achtung verdienen.
> Wenig sind die großen Dinge, die der Bewunderung wert sind."

Zum Text des Papyrus Insinger vgl. *Brunner*, Weisheitsbücher, 295–349. In diesem Zusammenhang kann auch Sir 11,3 genannt werden:

> "Du sollst niemanden rühmen um seiner Schönheit willen, und niemanden verachten, weil er häßlich aussieht. Denn die Biene ist klein unter allem, was Flügel hat, und bringt doch die allersüßeste Frucht."

59 Die Übersetzung von V. 31b ist nicht ganz sicher. Vermutlich meint אַלְקוּם den Heerbann (vgl. HAL, 58 und schon *Delitzsch*, BC IV/3, 516f).

60 Zu den verschiedenen hebräischen Bezeichnungen für den Löwen vgl. *Riede*, "Denn wie der Mensch ...", 354ff.

61 *H. Kosmala*, Art. גָּבַר, ThWAT I (1973) 901–919, 909.

62 Ebd.

auch die vornehmsten und führenden Personen in einem offiziellen Beruf, aber auch im Krieg[63]. Daher wundert es nicht, daß der Löwe als kraftvollster Vertreter des Tierreiches ein "Held" genannt wird. Wenn er nicht umkehrt, dann heißt das, daß er dem Kampf nicht ausweicht[64].
Die nächste Bezeichnung ist etwas geheimnisvoll: "der an den Lenden Gegürtete". Man dachte dabei an den Raben, den Windhund oder das Kampfroß. Vermutlich ist aber der Hahn gemeint, wofür auch die griechische und andere alte Übersetzungen sprechen[65]. Ja, die Septuaginta fügt noch die Erläuterung hinzu: "Wenn er unter den Hennen mutig umhergeht". Wie Siegel aus dem 7. Jh. v.Chr. zeigen, war der Hahn spätestens seit dieser Zeit in Palästina bekannt. **Abb. 3a** zeigt das Siegel des Ja'asanja, des Ministers des Königs, aus *Tell en-Naṣbe* aus dem 7. Jh. v.Chr., auf dem ein Kampfhahn in Angriffsstellung dargestellt ist. Die Darstellung von **Abb. 3b** dagegen findet sich auf einem Siegel, das König Joahas oder König Ahaz gehört haben könnte[66].



Abb. 3 a.b: Siegelabdrücke mit Darstellungen von Kampfhähnen aus der Zeit um 600 v.Chr.

Die typischen Charakteristika des Hahns wie Kamm, Schnabel, Kehllappen, Federkleid, Ständer und Zehen sind auf dieser Darstellung sehr gut zu erkennen. "Der offene Schnabel, der übergross geritzte Sporn und die geduckte Haltung lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass es sich um einen angreifenden bzw. sich verteidigenden Hahn handelt"[67]. Gerade die

63 Vgl. dazu z.B. Spr 16,32; 21,22, wo allerdings der Krieger weniger angesehen ist als ein Mensch mit Verstand.

64 Jes 31,4 kann diese Aussage anschaulich illustrieren.

65 Vgl. dazu *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 505 Anm. 169 mit den entsprechenden Belegen und ausführlich *Delitzsch*, BC IV/3, 513–515.

66 Vgl. dazu *Th. Staubli*, Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im Alten Orient, in: *Keel / Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", 46–57, 55f.

67 *Staubli*, ebd. 56.

Kampfbereitschaft dieser Vögel hat die Menschen stark beeindruckt. Sie ist vermutlich auch der Grund, warum der Hahn neben dem Löwen in Spr 30 Erwähnung fand.
Als drittes Tier wird der Ziegenbock erwähnt, der als Leittier der Kleinviehherde Verwendung fand[68], die den Grundbestand des beweglichen Besitzes eines Israeliten ausmachte. Einige hebräische Begriffe für Leittiere wurden auch für politische und militärische Führer benutzt[69]. Auch das zeigt, wie sehr die Tierwelt als Vorbild für die eigenen organisatorischen und soziologischen Strukturen und die Führungsämter angesehen wurde[70].
So ist es eigentlich verständlich, daß am Ende der Aufzählung in Spr 30 der König der Menschen genannt wird, auf dessen Führungsqualität und -position hier deutlich Bezug genommen wird, wobei vermutlich, wie schon in V. 27 im Spruch über die Heuschrecke[71], "an ein Vorangehen des Königs in militärischen Aktionen"[72] gedacht sein wird. Gerade dann nämlich zeigt sich in besonderem Maße die Majestät seines Schreitens[73]. Interessant ist, daß sowohl beim Löwen als auch beim König nähere Ausführungen gemacht werden, was zeigt, daß beide Sprüche stärker aufeinander bezogen sind. Der König der Tiere und der König der Menschen werden so einander zugeordnet. Auch in diesem Spruch geht es letztlich um die Welt des Menschen.
Auch sonst werden im Alten Testament König und Löwe in eine engere Beziehung gebracht[74]. Wie Berichte über die Gestaltung des Thrones Salomos zeigen[75], ist der Löwe in der Nähe des Königs zu finden und wird geradezu zum Symbol königlicher Herrschaft. Die Nähe zum König dokumentiert auch das aus Megiddo stammende Siegel des *Šemaʿ*, eines Ministers Jerobeams II. (787–747 v.Chr.), das einen majestätisch aussehenden Löwen mit weit aufgerissenem Rachen und erhobenem Schwanz zeigt

---

68 Entsprechend ergänzt die Septuaginta die Apposition "der die Herde anführt".

69 Vgl. *Riede*, "Denn wie der Mensch ...", 365f = unten S. 210; *P.D. Miller*, Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1970) 177–186, 178–180.

70 Auch in Spr 30,31 werden Ziegenbock und König wegen ihrer Leitfunktion einander zugeordnet (vgl. dazu auch Jes 14,9).

71 In Spr 30,27 wird auf dieses Vorangehen des Königs allerdings nur indirekt verwiesen, da ja auf das Fehlen eines Königs abgehoben wird.

72 *Hausmann*, Studien, 144.

73 Vgl. dazu *Delitzsch*, BC IV/3, 517.

74 Vgl. dazu *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Das Tier als Symbol königlicher Herrschaft, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 107–111.

75 Vgl. 1 Kön 10,19f.

(**Abb. 4**). Es trägt die Inschrift: "Dem *Šema'* gehörig, dem Diener des Jerobeam"[76].



Abb. 4: Stempelsiegel aus Megiddo mit Darstellung eines Löwen

III.

Während nach den bisher behandelten Texten die Tiere vor allem wegen ihres Verhaltens den Menschen belehren konnten, gibt es auch Texte, die davon sprechen, daß gerade Tiere etwas von den der Schöpfung innewohnenden Naturgesetzen verstehen[77]. So kann auf Hahn und Ibis verwiesen werden, die den Wechsel der Jahreszeiten ankündigen:

> Wer verlieh dem Ibis Weisheit oder wer gab Einsicht dem Hahn? (Hi 38,36)[78]

Der Ibis kam jährlich zu Überschwemmungsbeginn nach Ägypten, um zu brüten, und wurde vermutlich als Bringer bzw. Bote der Überschwemmung verstanden, die Ägypten die Fruchtbarkeit brachte. Das zu den Stelzvögeln zählende Tier war der heilige Vogel des ägyptischen Gottes Thot, der in der Hieroglyphenschrift häufig durch einen auf einer Standarte stehenden Ibis dargestellt wurde. Auch der Hahn erscheint in Hi 38,36 als Künder und Bringer des Regens. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurden an verschiedenen Orten Palästinas Hähne in herbstlichen Bittprozessionen um Regen

---

76 Zu einem ähnlichen Siegel aus Südsyrien bzw. Palästina aus dem 8. Jh. v.Chr. vgl. *Keel / Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", Abb. 79 (Beschreibung: Chr. Uehlinger).

77 Vgl. zu diesen Texten *M.-L. Henry,* Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 20–61, 56ff.

78 Zur Übersetzung vgl. *O. Keel*, Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36f., XL 25), VT 31 (1981) 220–225, 220–223; *ders*., Jahwes Entgegnung, 60; *G. Fohrer*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh ²1989, 508f.

mitgeführt[79]. Ihre Fähigkeit, Gewitter und Regen anzukündigen, haben diese tierischen Wetterpropheten laut Hi 38,36 von Gott.
Man kann in diesem Zusammenhang auf ein altsyrisches Rollsiegel aus dem 8. Jh. v.Chr. aus Kalaḫ / Nimrud verweisen, das das Alter dieser Vorstellung bezeugt (**Abb. 5**). Dem Hahn links entsprechen rechts die Himmelskrüge. Insgesamt stellt die Szene den Kosmos dar. Die Himmelsträger halten die geflügelte Scheibe, während ein Chaosdrache rechts die Ordnung der Welt gefährdet. Die Riten des Priesters links dienen der Aufrechterhaltung der Weltordnung[80].

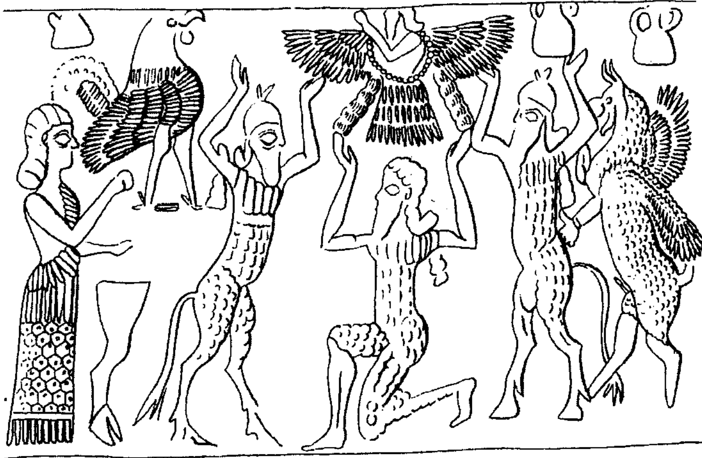


***Abb. 5:** Altsyrisches Rollsiegel aus Nimrud*

Auch die Zugvögel[81] halten die ihnen von Gott gesetzten Zeiten ein und orientieren sich an den göttlichen Ordnungen. Ihre Wiederkehr geschieht an

79 Vgl. *Keel*, Beiträge, 221.

80 Vgl. dazu auch *Keel* u.a., OLB 1, 140f mit Abb. 71; und jetzt *D. Collon*, Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V: Neo-assyrian and Neo-babylonian Periods, London 2001, 109–111, Nr. 207 mit weiterführender Literatur.

81 Zu den Zugvögeln allgemein vgl. *O. Keel*, Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12–14, Gen 8,6–12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (OBO 14), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1977, 104–106, der auf eine schöne Parallele im Nilhymnus des Cheti aufmerksam macht. Auch hier geht es um die Fristgebundenheit der Zugvögel: "Herr der Fische, der die Zugvögel stromauf ziehen läßt – kein Vogel kommt zurück außerhalb der Frist" (zitiert nach *J. Assmann,* Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich / München 1975, 500 Z. 11f); zum Auftreten der in Jer 8,7 genannten Zugvögel in Palästina vgl. auch *Dalman*, AuS 1, bes. 388ff; *Keel* u.a., OLB 1, 137.160ff; zu den Tierbezeichnungen in Jer 8,7 vgl. *P. Riede,* Art. Schwalbe, NBL III (2001) 538f, bes. 538; *H.-P. Müller,* Das Problem der Tierbezeichnungen in der althe-

dem dem Jahreslauf entsprechenden, von Gott vorgegebenen "Termin", den sie instinktiv kennen[82]:

> Auch der Storch am Himmel weiß (יָדְעָה) seine Zeit,
> Turteltaube, Turmschwalbe und Drossel halten ein die Zeit ihres Kommens.
> Mein Volk aber kennt nicht (לֹא יָדְעוּ) die Rechtsordnung JHWHs. (Jer 8,7)

Vor allem Storch und Turteltaube sind im Frühling manchmal in großen Schwärmen bei ihrem Durchzug durch Palästina zu beobachten.
Erstaunlich ist nun nicht allein das Verhalten der Tiere, erstaunlich ist auch, daß diese im Gegensatz zum Volk Gottes die Ordnung JHWHs kennen. Das Verb יָדַע, das in Jer 8,7 sowohl auf die Tiere als auch auf das Volk Gottes bezogen wird, umschreibt nicht nur ein theoretisches Wissen, sondern, wie schon das Beispiel der Tiere zeigt, auch ein praktisches Handeln. Es ist nicht genau zu bestimmen, was mit der Ordnung JHWHs gemeint ist, ob bestimmte Gesetze oder eher allgemeine Normen, die für das Leben des Volkes entscheidend sind[83]. Kennen die angesprochenen Judäer aber das Recht bzw. die Gebote JHWHs nicht, dann wissen sie folglich auch nichts über JHWH. Ihnen fehlt die rechte Gotteserkenntnis. Dies aber führt zur Abkehr von JHWH und zur mangelnden Bereitschaft umzukehren. Von einem Eingeständnis der Schuld findet sich keine Spur, wie schon Jer 8,6 zeigt:

> Keiner bereute seine Bosheit,
> daß er sagte: "Was habe ich getan?"
> Ein jeder wendet sich ab in seinem Laufen
> wie ein Roß, das in der Schlacht dahinstürmt.

Wie ein Pferd, das im Schlachtgetümmel blind davonstürmt und von niemandem mehr angehalten werden kann, verhalten sich die Judäer. Sie beharren weiterhin in ihrem Tun. Die nicht mit Vernunft begabten Tiere dagegen können Israel die Unnatürlichkeit seines Tuns zeigen[84]. An ihnen

---

bräischen Lexikographie, SEL 12 (1994) 135–147, 136f; *ders.*, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir 'Allâ*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Ed.), The Balaam Text from *Deir 'Allâ* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 185–205, 197f.

82 Vgl. *K. Koch*, Art. מוֹעֵד, ThWAT IV (1984) 744–750, 746.

83 Vgl. *G. Wanke*, Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14 (ZBK.AT 20/1), Zürich 1995, 97. Wie Jer 5,4 ("Denn sie kennen den Weg JHWHs, das Recht ihres Gottes nicht") zeigt, hat das hebr. מִשְׁפָּט nicht nur die Bedeutung "Recht, Rechtsstreit, Gericht", sondern kann auch im Sinne von "Weg, Ordnung, Gebot" gebraucht werden, vgl. dazu auch *G. Liedke*, Art. שׁפט, THAT ([3]1984) 999–1009, 1004f.1008f.

84 Vgl. *Wanke*, ZBK.AT 20/1, 97.

läßt sich Wesentliches ablesen, nicht nur für die allgemeine Lebensführung, sondern auch für das Verhalten Gott gegenüber[85].
Das zeigt auch der scharfe Vorwurf gegenüber dem Volk zu Beginn des Jesajabuches, wo sogar Himmel und Erde, und somit die ganze Welt, als Zeugen angerufen werden[86]:

> Höre, Himmel, vernimm es, Erde,
> denn JHWH redet.
> "Ich habe Israels Söhne großgebracht und aufgezogen,
> doch sie haben sich gegen mich aufgelehnt.
> Ein Rind kennt (יָדַע) seinen Besitzer
> und ein Esel den Futtertrog[87] seines Herrn.
> Israel aber hat keine Einsicht (לֹא יָדַע)
> und mein Volk keinen Verstand." (Jes 1,2f)[88]

Rind und Esel sind die beiden Tiere, die dem Menschen am nächsten sind. Beide werden beim Pflügen verwendet, der Esel dient zudem als Lasttier. Beide sind aus der Ackerbaukultur Palästinas nicht wegzudenken. Als Arbeitstiere waren sie häufig im offenen Hof des Hauses neben dem Futtertrog angebunden[89], ja sie gehörten gleichsam mit zur Familie.
Auch in diesem weisheitlich geprägten Spruch[90] zeigt sich die Grundordnung, "der die belebte und unbelebte Welt, Mensch und Kosmos, gleichermaßen unterworfen sind"[91]. Zu ihr gehört auch die vorgegebene Struktur des sozialen Zusammenlebens, was hier am Zugehörigkeitsgefühl des Tieres zu dem Menschen, dem es gehört, deutlich wird. Und dieses Zugehö-

---

85 Vgl. *J. Schreiner,* Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7), in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 219–239, 235f; *Henry,* Das Tier, 56f.

86 Jes 1,2f und Jer 8,7 weisen einige Parallelformulierungen auf, so die Bezeichnung עַמִּי "mein Volk", die die besondere Beziehung zwischen JHWH und Israel zum Ausdruck bringt. In beiden Texten spielt ferner das Verb יָדַע eine wichtige Rolle. Zudem wird die Schuld des Volkes jeweils durch einen Tiervergleich eindrücklich untermauert. Zur gegenseitigen Abhängigkeit der beiden Stellen vgl. *U. Wendel,* Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung Jeremias (BThSt 25), Neukirchen-Vluyn 1995, 58f.

87 Das Wort אֵבוּס findet sich sonst nur noch Spr 14,4; Hi 39,9.

88 Die Gattung von Jes 1,2f ist umstritten, vgl. *H. Wildberger,* Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1–12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn ²1980, 9; *G. Fohrer,* Das Buch Jesaja (ZBK.AT 19/1), Zürich ²1966, 24f, die die Verse als Gerichtsrede ansehen; anders dagegen *Wendel,* Jesaja, 44ff, die V. 2a als Lehreröffnungsruf ansieht und stärker auf die weisheitliche Prägung der Verse abhebt. Zum Problem der Gattung siehe auch *S. Deck,* Die Gerichtsbotschaft Jesajas. Charakter und Begründung (fzb 67), Würzburg 1991, 101ff.

89 Vgl. auch Lk 13,15.

90 Vgl. die typisch weisheitlichen Termini בִּין "verstehen" und יָדַע "kennen" und *Wendel,* Jesaja, 42ff, bes. 44f; *Wildberger,* BK X/1, 15.

91 *Wildberger,* ebd.

rigkeitsgefühl wird gestärkt durch das gemeinschaftliche Arbeiten am Tage und die Fürsorge des Besitzers für das Tier, auf dessen Arbeitskraft er angewiesen ist, um leben zu können. Wenn das Tier seinen Herrn kennt, dann verwirklicht es ein Stück dieser allem eingestifteten Grundordnung vorbildhaft. Zu dieser Grundordnung gehört aber auch das soziale Leben. Jesaja überträgt das in der Weisheit wurzelnde Bild auf das Verhältnis von Israel und Gott. Der Vergleich in Jes 1,3 verdeutlicht die Schwere des Vorwurfs gegen das Volk. Obwohl sich Gott seinem Volk gnädig und fürsorglich wie ein Vater[92] zugewandt und die Israeliten großgezogen und aus kleinen Anfängen emporgebracht hat, haben sie sich gegen Gott aufgelehnt. Dabei hätten sie wissen müssen, wer ihnen soviel Gutes gegeben hat. Das Verb פשע "brechen mit, sich empören gegen" bezieht sich häufig auf die Wegnahme fremden Besitzes (Gen 31,36; 50,17; Spr 28,24) oder auf den völkerrechtlichen Bruch der Beziehung zwischen zwei Völkern oder Staaten (1 Kön 12,19; 2 Kön 1,1 u.ö.). In Jes 1,2f dagegen ist Gott von diesem Beziehungsbruch betroffen[93]. Es geht hier nicht um Einzelvergehen, sondern um die "grundsätzliche Aufkündigung der Loyalität"[94] gegenüber Gott. Gerade der Vergleich mit den Tieren zeigt die Widersinnigkeit von Israels Tun. "Israel hat nicht einmal soviel Einsicht wie Stier und Esel"[95], die Tiere wissen, zu wem sie gehören, sie erkennen ihren Herrn an, der sie mit Futter versorgt und so am Leben erhält; das Volk tut das aber gerade nicht[96]. Gerade an den Tieren aber hätten die Menschen erkennen müssen, was Zutrauen und Treue bedeuten.

Eine ganz anders gestaltete "Lehrerzählung" liegt in Num 22,21–34 vor. Bileam, der Seher, wird von den Moabitern bestellt, um das Volk Israel zu verfluchen. Nachdem zweimal Gesandtschaften diesbezüglich bei ihm angefragt hatten, erhält er von Gott die Erlaubnis loszuziehen, aber nur das zu sagen, was Gott ihm befehlen werde. Daraufhin sattelt er seine Eselin und zieht fort. Unterwegs aber tritt ihm ein Bote Gottes mit gezücktem Schwert in den Weg[97]. Es heißt weiter:

---

92 Zum eher seltenen Bild von Gott als Vater im Alten Testament vgl. Ex 4,22f; Dtn 14,1; 32,6; Jes 30,9; 63,16; Jer 3,4.19.22; 4,22 und *Wendel*, Jesaja, 47.

93 Vgl. dazu *Wendel*, Jesaja, 47f; zum theologischen Gebrauch der Wurzel vgl. *H. Seebass*, Art. פָּשַׁע, ThWAT VI (1989) 791–810, 797.803 u.ö.

94 *Wildberger*, BK X/1, 14.

95 *Fohrer*, ZBK.AT 19/1, 26.

96 Vgl. die Antithese יָדַע – לֹא יָדַע in V. 3a // 3b. Vgl. auch die betonte Anfangsstellung von יָדַע V. 3aα und von יִשְׂרָאֵל V. 3bα.

97 Die Erzählung gliedert sich in drei jeweils aufeinander bezogene Teile (vgl. dazu auch *W. Groß*, Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24 [STANT 38], München 1974, 333ff.338f):

> 23 Die Eselin sah den Engel JHWHs, wie er auf dem Wege stand und sein Schwert gezückt in seiner Hand hatte. Da bog die Eselin vom Wege ab und ging auf dem Akkerfeld weiter. Bileam aber schlug die Eselin, um sie wieder auf den Weg zu bringen. 24 Darauf trat der Engel JHWHs auf den Pfad zwischen den Weinbergen mit einer Mauer auf der einen und einer Mauer auf der anderen Seite. 25 Die Eselin sah den Engel JHWHs und drückte sich an die Wand und drückte den Fuß Bileams an die Wand; da schlug er sie wiederum. 26 Darauf ging der Engel JHWHs noch einmal vorbei und trat an eine enge Stelle, wo es keine Ausweichmöglichkeit nach rechts und links gab. 27 Die Eselin sah den Engel JHWHs und legte sich hin unter Bileam. Da entbrannte der Zorn Bileams, und er schlug die Eselin mit der Rute. 28 Darauf öffnete JHWH den Mund der Eselin, und sie sagte zu Bileam. "Was habe ich dir angetan, daß du mich geschlagen hast, nun schon dreimal?" 29 Bileam sagte zu der Eselin: "Weil du deinen Mutwillen mit mir getrieben hast. Hätte ich nur ein Schwert in meiner Hand, ich hätte dich wahrlich schon getötet!" 30 Da sagte die Eselin zu Bileam: "Bin ich nicht deine Eselin, auf der du geritten bist, zeitlebens bis zum heutigen Tage? Habe ich wirklich die Gewohnheit gehabt, solches dir anzutun?" Er sagte: "Nein." 31 Da enthüllte JHWH die Augen Bileams, so daß er den Engel JHWHs sah, wie er auf dem Wege stand und sein Schwert gezückt in seiner Hand hatte. Und er beugte sich und fiel nieder auf sein Angesicht. 32 Der Engel JHWHs aber sagte zu ihm: Warum hast du deine Eselin nun schon dreimal geschlagen? Ich selbst bin doch ausgezogen als Gegner 'für dich', weil dein Weg in meinen Augen 'übel ist'[98]. 33 Die Eselin aber hat mich gesehen und ist vor mir ausgewichen, nun schon dreimal. 'Wäre sie nicht' ausgewichen vor mir, ich hätte wahrlich dich bereits getötet und sie am Leben gelassen! 34 Da sagte Bileam zum Engel JHWHs: "Ich habe mich verfehlt darin, daß ich nicht erkannt habe, daß du selbst auf dem Wege mir entgegengestanden hast. Wenn nun also die Sache in deinen Augen übel ist, will ich wieder zurückkehren."[99]

Diese Geschichte enthält einen beachtenswerten Zug. Bileam, der Seher, der Mantiker, der den Umgang mit göttlichen Dingen gewohnt ist, erkennt den (üblicherweise sichtbaren[100]) Boten JHWHs, der ihm gefährlich entgegentritt, nicht. Dagegen spürt sein Reittier instinktiv die Gefahr und weicht vom Wege ab. Bileam entbrennt vor Zorn und läßt diesen Zorn das Tier

---

1. V. 22–27: Das dreimalige Entgegentreten des Boten JHWHs und die jeweiligen Reaktionen der Eselin und Bileams
2. V. 28–30: Das Gespräch zwischen der Eselin und Bileam
3. V. 31–34: Das "Sehen" Bileams und das Gespräch zwischen ihm und dem Boten JHWHs.

98 Die nur hier und Hi 16,11 belegte Wurzel ירט ist nicht sicher in ihrer Bedeutung bestimmbar, vgl. schon *Henry*, Das Tier, 52 Anm. 59; HAL 418. Zu den bisherigen Deutungsversuchen vgl. auch *Groß*, Bileam, 165–168, der als Paraphrase von V. 32 vorschlägt: "Ich bin als Gegner ausgezogen. Das kannst du daran erkennen, daß der Weg direkt auf mich zustürzt = zuführt. Denn ... wenn du ihm gefolgt und auf mich zugelaufen wärst, was du ohne Hilfe deiner Eselin getan hättest, so hätte ich dich getötet" (ebd. 168). Aufgrund der Bedeutungsentwicklung der Wurzel ירט im Arabischen wäre u.a. die Übersetzung "schwierig, gefährlich, schädlich sein" möglich (vgl. ebd.).

99 Übersetzung nach *M. Noth*, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen [4]1982, 146f.

100 Vgl. dazu *Noth*, ebd. 157.

spüren. Nachdem die Eselin zweimal ausgewichen war und ihr letztlich keine Möglichkeit mehr zum Ausweichen bleibt, fällt sie vor dem Boten in die Knie, worauf Bileam sie schließlich sogar mit dem Stock schlägt. An dieser Stelle ereignet sich etwas Ungewöhnliches. Es heißt: "JHWH öffnete der Eselin den Mund." Sie fängt an zu sprechen und macht Bileam vorwurfsvoll darauf aufmerksam: "Warum hast du mich dreimal geschlagen?" Und der zornige und wegen seines Zorns blinde Prophet sieht immer noch nicht und würde sie töten, wenn er nur ein Schwert in Händen hätte. Die Eselin aber beharrt darauf, daß sie ihrem Herrn stets treu gedient habe, was Bileam selbst zugeben muß.

Auch hier findet ein Erkenntnisprozeß statt. An der Stelle, als Bileam selbst erkennt, daß das Tier ihn noch nie enttäuscht hat, werden ihm die Augen geöffnet und er sieht den Boten JHWHs und die Gefahr, die von ihm ausging. Seine Sehergabe versagt zunächst, und das Tier ist ihm im Erkennen des Numinosen überlegen.

Eine feine Ironie durchzieht die Geschichte[101]. Während der Bote JHWHs Bileam mit dem gezückten Schwert in den Weg tritt und ihn getötet hätte, wünscht sich andererseits der zornige Seher ein Schwert, um sein Reittier zu töten, das ihn vor dem Schwert des Engels gerettet hatte, ja das schon lange vor dem Seher anbetend vor dem Boten JHWHs in die Knie gefallen war. Der märchenhaft erscheinende Zug, daß die Eselin redet[102], sollte nicht dazu verleiten, die Geschichte als irrelevant abzutun. Vielmehr ist ein Wissen darum bewahrt, daß ein Tier Gefahren lange vor dem Menschen erkennen kann. "Gerade das Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Tier hätte dem Reiter nahelegen müssen, daß das Tier ihn auf irgend etwas aufmerksam machen will, was er nicht merkt"[103]. "Offenbar soll diese schön-

---

101 Vgl. dazu auch *Groß*, Bileam, 359.

102 Zu sprechenden Tieren vgl. noch Gen 3,1–5 und schon *H. Gunkel,* Das Märchen im Alten Testament (RV II/23–26), Tübingen 1921, 31f. *H.-J. Hermisson,* Altes Testament und Märchen, EvTh 45 (1985) 299–322, 313 verweist zurecht darauf, daß die überraschende Redebegabung der Eselin alles andere als märchenhaft ist. "Denn das Tier im Märchen *kann* sprechen, wenn es die Gelegenheit erfordert; diese Begabung kann von dem Märchenhelden als selbstverständlich hingenommen werden ... oder als etwas Außergewöhnliches betrachtet werden, aber nirgends wird im Märchen die Gottheit bemüht, um dem Tier die Redegabe erst zu verleihen. Der einfache Satz 'Da öffnete Jahwe den Mund der Eselin, daß sie sprach ...' schließt aus, daß wir es hier mit einem Märchenmotiv zu tun haben. Überdies war die Begabung ephemer, nur durch die Situation bedingt." Daß Tiere sich auf göttlichen Befehl gegen ihre Natur verhalten und speziell die Eselin auf Geheiß JHWHs redet, hat eher mit dem Glauben zu tun, daß JHWH selbstverständlich auch über die Tierwelt gebietet, vgl. dazu 1 Kön 14; Dan 6; 1 Kön 17,4–6 u.ö.

103 *C. Westermann*, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 90–106, 95.

ste Legende des Alten Testamentes das anmaßende Selbstbewußtsein des Menschen korrigieren und, wie es scheint, gerade das Selbstbewußtsein dessen, der meint, im Namen der Gottheit in entscheidungsschwerer Stunde ein gültiges Wort sagen zu können".[104]

Tiere vermögen dem Menschen aber auch noch andere Erkenntnisse zu vermitteln, wenn er sie befragt. So zeigen sie nach Hi 12,7–11[105] dem Menschen, daß Gott alles geschaffen hat:

> Dagegen, frag (שְׁאַל־נָא) doch die Tiere, sie werden dich lehren (תֹרֶךָּ[106]),
> und die Vögel des Himmels, sie erzählen es dir (וְיַגֶּד־לָךְ).
> Sprich (שִׂיחַ[107]) zur Erde, sie wird dich lehren (תֹרֶךָּ),
> die Fische des Meeres künden es dir (וִיסַפְּרוּ לְךָ):
> Wer weiß nicht unter[108] all diesen, daß die Hand JHWHs das gemacht hat[109],
> in dessen Hand die Seele alles Lebendigen ist und der Geist allen Menschenfleisches.

---

104 *Henry*, Das Tier, 52. Zur Funktion der Eselingeschichte im Gesamtzusammenhang der Bileamerzählung vgl. auch *H.-Chr. Schmitt*, Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24, in: *I. Kottsieper / J.v. Oorschot / D. Römheld / H.M. Wahl* (Hg.), "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS *O. Kaiser* z. 70. Geb., Göttingen 1994, 180–198, 195ff.

105 Zum Text vgl. auch *G. von Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ^{2}1982, 211–213; *S. Wagner*, Art. III יָרָה, ThWAT III (1982) 920–930, 922f. Zum Problem der kontextuellen Einordnung von Hi 12,7–11, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. *J. Ebach*, Streiten mit Gott, Hiob Teil 1: Hiob 1–20 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, 114f; *Fohrer*, KAT XVI, 242.244.

106 Zur Form vgl. GK § 145k.

107 Meist wird der Text geändert und חַיַּת הָאָרֶץ gelesen (so *Henry*, Das Tier, 57 Anm. 66; *Fohrer*, KAT XVI, 233.237; *K. Budde*, Das Buch Hiob [HK II/1], Göttingen 1896, 59f u.a.; anders *F. Horst*, Hiob. 1. Teilband: Kapitel 1–19 (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn ^{4}1983, 176, der vor חַיַּת הָאָרֶץ noch ein שְׁלַח לְ ergänzt). Begründet wird die Änderung damit, daß die Erwähnung von שִׂיחַ "Strauch" (vgl. dazu *A.E. Rüthy*, Die Pflanze und ihre Teile im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch, Bern 1942, 12f) zwischen Vögeln und Fischen nicht recht paßt. Gegen die Übersetzung von שִׂיחַ mit "Strauch", die z.B. *A. Weiser*, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen ^{2}1956, 86, favorisert, spricht ferner: 1. שִׂיחַ ist maskulin (vgl. Gen 2,5). Das zugehörige Verb תֹרֶךָּ dagegen hat das Präformativ der 3.f.Sg. – 2. Statt der Präposition לְ wäre eher die Präposition עַל bzw. בְּ oder eine Constructus-Verbindung (שִׂיחַ הָאָרֶץ: vgl. Gen 2,5) zu erwarten (vgl. *F. Delitzsch*, Das Buch Iob [BC IV/2], Leipzig 1876, 157). Ein besserer Sinn ergibt sich, wenn man statt des Nomens eine Imperativform des Verbs II שִׂיחַ "Sprich zur Erde" annimmt (so auch schon LXX; Hier; vgl. auch *Forti*, Animal Images, 48). Dieses Verb ist in lehrhaftem Sinn in Spr 6,22 belegt. So ergibt sich ein völlig paralleler Aufbau von V. 7a und V. 8a. V. 7b und V. 8b weisen dagegen einen Chiasmus auf. Zum Problem vgl. ferner *H.-P. Müller*, Die hebräische Wurzel שִׂיחַ, VT 19 (1969) 361–371, 369; *J. Hausmann*, Art. שִׂיחַ, ThWAT VII (1993) 757–761, 760, die den Text ebenfalls ändern.

108 בְּכָל־אֵלֶּה ist hier partitiv aufzufassen.

109 Vgl. zur Formulierung Jes 41,20; 66,2; Ps 109,27.

Prüft das Ohr nicht die Worte, und der Gaumen, kostet er die Speise nicht?

Schon beim ersten Lesen fallen die vielen Verben des Erzählens und des Weitergebens von Erkenntnissen auf: Lehren, Erzählen, Künden. Und die Voraussetzung von all dem ist das Wissen um die Dinge. Die Natur ist hier zur Trägerin des Lobes Gottes und zur Vermittlerin seiner Offenbarung geworden[110]. Wie in Gen 1,26.28 werden die Tiere aufgrund ihrer Lebensräume unterschieden. Land, Himmel / Luft, Erdboden und Meer / Wasser umschreiben die Gesamtheit der Lebenswelt. In Hi 12,7f geht der Blick dabei zunächst nach vorn, dann aufwärts, dann nach unten und immer weiter nach unten, wobei die Änderung der Blickrichtung durch אוֹ "oder" eingeleitet wird. Wenn in diesem Zusammenhang die Erde genannt wird, dann steht sie metonymisch für die auf dem Erdboden kriechenden Lebewesen[111], die in Gen 1 mit dem Sammelnamen רֶמֶשׂ bzw. שֶׁרֶץ zusammengefaßt werden[112].

Die gesamte Kreatur, die Landtiere und die Vögel, die Kriechtiere und die Fische, alle Tiere des Landes, des Wassers und der Luft, alle Mitgeschöpfe also, die den Menschen umgeben, weisen den Menschen darauf hin, daß Gott Schöpfer der Welt[113] und aller Lebewesen ist. Den Tieren wird hier eine eigene Theologie zugeschrieben. "Wenn der Mensch ihr Zeugnis davon hört, soll er es prüfen. Wie die Prüfung durchgeführt werden soll, wird nicht gesagt; sie wird aber nach Überzeugung des Verfassers positiv ausfallen"[114].

Ob den Tieren ein aktives Wissen und Lehren zugeschrieben wird oder ob Gottes Schöpfermacht einfach an ihrem Dasein erkannt wird, ist nicht ganz klar auszumachen[115]. In jedem Fall soll man ihr Zeugnis prüfen, worauf

---

110 Vgl. *A. Weiser*, Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen ⁴1955, 133, vgl. 433; *F. Garcia-Lópe*z, Art. נגד, ThWAT V (1986) 188–201, 190.199.

111 Vgl. dazu *E. König*, Das Buch Hiob, Gütersloh 1929, 137, der an die wilden Tiere (Gen 1,24) bzw. die Reptilien denkt; *ders.*, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, 26.

112 Vgl. *Delitzsch*, BC IV/2, 157. Auch in 1 Kön 5,13 werden die Tiergruppen in derselben Reihenfolge wie in Hi 12,7f genannt, nur daß dort die Kriechtiere mit dem konkreten Begriff רֶמֶשׂ bezeichnet werden.

113 זאת in V. 9b bezieht sich "auf die Gesamtheit dessen, was uns umgibt" (*Delitzsch*, BC IV/2, 157). Das Demonstrativum vertritt das logische Objekt, die sichtbare Umwelt (vgl. V. 7f und *König*, Hiob, 138; *ders.*, Stilistik, 114). Ein Rückbezug auf V. 4–6 (so *Horst*, BK XVI/1, 190f; *Henry*, Das Tier, 59) ist weniger wahrscheinlich. Auch in der wörtlichen Parallele Jes 41,20 ist זאת auf das vorher beschriebene Schöpfungswirken Gottes bezogen.

114 *F. Hesse*, Hiob (ZBK.AT 14), Zürich ²1992, 103.

115 Vgl. dazu *Horst*, BK XVI/1, 190; *König*, Hiob, 138.

auch der letzte Satz anspielt. Mit dem Mund prüft man, ob bestimmte Speisen schmecken. Mit dem Ohr prüft man Worte. Überträgt man diese prüfende Funktion auf die Tierwelt, so wird man feststellen, daß ihr Zeugnis zutrifft. Denn es "verweist auf die unbefragbare Schöpfer- und Erhaltermacht Gottes. Hier begegnet ein Stück natürliche Theologie und Offenbarung"[116].
Man sollte sich hüten, diese Texte "als Feld-, Wald und Wiesentheologie" abzutun, weil hier nur die "lichten Seiten" der Natur zum Vorschein kämen[117]. In all diesen Texten zeigt sich nämlich die enge Verbundenheit von Mensch und Tier, aber auch die gemeinsame Verpflichtung, die von Gott gesetzte Ordnung zu bewahren. Beide sind letztlich von Gottes Fürsorge abhängig (Ps 147,9; Lk 12,24). Beide sind davon abhängig, daß Gott sie ernährt und erhält, und beide haben letztlich auch eine eigene Gottesbeziehung.

IV.

Besonders der letzte Aspekt mag erstaunen, doch finden sich mehrfach Belege für die besondere Gottesbeziehung der Tiere[118]. So heißt es z.B. in Ps 104,21[119]:

> Die jungen Löwen brüllen nach Raub,
> um bei Gott ihre Nahrung zu suchen.

Die Löwen regen sich ihren Gewohnheiten entsprechend in der Nacht, verschwinden aber bei Anbruch des Morgens. Nur die Nacht gehört ihnen, der Tag aber dem Menschen, der seine Arbeit bis zum Anbruch des Abends verrichtet. In dieser Nachtzeit bitten die Löwen um Raub und suchen ihre

---

116 *Wagner*, ירה, 923.

117 Vgl. *Horst*, BK XVI/1, 191.

118 Vgl. dazu auch mit z.T. anderen Nuancierungen *F. Schmitz-Kahmen*, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (NThDH 10), Neukirchen-Vluyn 1997, 59f.71ff.

119 Zu Ps 104 vgl. u.a. *O.H. Steck*, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Ps 104, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70), München 1982, 240–261; *H. Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 21–49; *E. Zenger*, Du kannst das Angesicht der Erde erneuern" (Ps 104,30). Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr, BiLi 64 (1991) 75–86; *P. Riede*, Mensch und Welt in der Sicht des Alten Testaments. Am Beispiel von Ps 104, Beiträge Pädagogischer Arbeit 44/4 (2001) 16–34.

Speise bei Gott. Ganz ähnlich auch Hi 38,41. In der Gottesrede fragt Gott den Hiob:

Wer bereitet dem Raben seine Nahrung,
wenn seine Jungen zu Gott (um Hilfe)
rufen (שׁוע), umherirren ohne Nahrung?

Was hier als Frage formuliert ist, wird in Ps 147,9 in eine hymnische Aussage gekleidet:

Er gibt den Tieren ihre Nahrung,
den Rabenjungen, die rufen (קָרָא) 'zu ihm'.

In beiden Texten heißt es, daß die Raben zu Gott rufen, wobei für dieses "Rufen" unterschiedliche Verben verwendet werden. Das eine Verb (שׁוע) bezeichnet ausdrücklich einen Hilferuf[120], das andere (קָרָא) wird in den Klagepsalmen oft auf den Beter bezogen, der Gott in seiner Not anruft[121]. Sowohl in Hi 38,41 als auch in Ps 147,9 ist also vorausgesetzt, daß die Tiere sich in ihrer Not an Gott wenden können, der sie mit Nahrung versorgt. Ähnlich auch Joel 1,20: Dort wird angesichts der vertrockneten Bäche und der verbrannten Wiesen ausgesagt, daß die Tiere nach Gott lechzen[122]:

Auch die Tiere des Feldes lechzen nach dir,
denn vertrocknet sind die Wadis,
und Feuer fraß die Auen der Steppe.

Lechzen meint hier ein sehnliches Verlangen gegenüber Gott, dem Erhalter seiner Geschöpfe und dem Geber von Wasser und Nahrung, der eine Wende der Not herbeiführen und das Überleben der Tiere ermöglichen soll. Gott hilft Menschen und Tieren in gleicher Weise (Ps 36,7b), weil die Tiere ihm gehören:

---

120 Vgl. *J. Hausmann*, Art. שׁוע, ThWAT VII (1993) 1187–1191, bes. 1189. Zu שׁוע im Kontext des Hiobbuches vgl. auch *P. Ritter-Müller*, Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (ATM 5), Münster 2000, 212f.

121 Vgl. *G. Schauerte / F.-L. Hossfeld / E.-M. Kindl / H. Lamberty-Zilinski / U. Dahmen* Art. קָרָא, ThWAT VII (1993), 117–147, 123ff.

122 Dasselbe Verb findet sich übrigens auch in Ps 42,2: "Wie die Hirschkuh lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott nach dir". Wie die Tiere Wasser zum Überleben brauchen, so notwendig ist für den Beter eine heilvolle Gottesbeziehung. Zur Stelle vgl. ausführlich *Riede*, Im Netz, 316–321; *B. Ego*, Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: *B. Janowski / B. Ego* (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 360–389, 373–377.

Denn mir gehören alle Tiere des Waldes
und die Tiere auf den Bergen.
Ich kenne alle Vögel der Berge,
und was sich regt auf dem Felde, ist mein. (Ps 50,10f)[123]

Ja, selbst die Tiere können in den Lobpreis Gottes einstimmen:

Das Wild des Feldes wird mich preisen
die Schakale und Strauße,
weil ich in der Steppe Wasser gebe,
Ströme in der Einöde. (Jes 43,20)[124]

All diese Texte[125] können uns Heutige das Staunen über die Wunder der Schöpfung wieder entdecken lassen. Wo uns die Tiere aber das Staunen lehren, wo wir uns an ihren Gestalten, an ihren Stimmen, an ihrem Dasein erfreuen, da durchbrechen wir auch ein Stück der Entfremdung, die letzte Ursache ist für manche Fehlentwicklungen unserer Tage, unter deren Folgen auch die Tiere leiden. Durch ihr einfaches Dasein können uns die Tiere die Wunder der Schöpfung, die um uns herum sind, lehren und uns hinweisen auf den, der alles geschaffen hat und wunderbar erhält. Dieses Staunenlernen aber ist ganz einfach. Wir brauchen nur die Aufforderung Jesu zu befolgen: "Sehet die Vögel unter dem Himmel an" (Mt 6,26[126]).

---

123 Gott ist demnach nicht nur Besitzer dieser Tiere. Vielmehr deutet der Text "die intime Beziehung des Schöpfers und Erhalters zu seinen Geschöpfen an", vgl. dazu *F.-L. Hossfeld / E. Zenger*, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993, 308–316, 314 (F.-L. Hossfeld).

124 Vgl. ferner Ps 148,7–12 und dazu *L. Ruppert*, Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literar-, Form-, und Traditionskritik von Psalm 148, in: *ders.*, Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 227–246.

125 *B. Lang*, Art. Tiere, Herr der, NBL III (2001) 849–872, 863f sieht die genannten Texte in Zusammenhang mit der Vorstellung des "Herrn der Tiere". Zur Problematik dieses Begriffs, der in der religionsgeschichtlichen Forschung auf Götter bzw. Wesen mit sehr unterschiedlichem Charakter und unterschiedlichen Funktionen bezogen wurde, vgl. aber *H. Rygving*, Art. Herr / Herrin der Tiere, RGG 3 (^{4}2000) 1679.

126 Vgl. dazu den schönen Ausspruch Luthers: "Da Doctor Martinus sahe das Vieh im Felde gehen an der Weide, sprach er: 'Da gehen unsere Prediger, die Milchträger, Butterträger, Käseträger, Wollenträger, die uns täglich predigen den Glauben gegen Gott, daß wir ihm, als unserm Vater vertrauen sollen, er sorge für uns und wolle uns ernähren' (Matth. 6,25ffg.)", zitiert nach *F. v. Schmidt*, Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia, Leipzig 1878, 44. Zur Bedeutung von Mt 6,26 im Rahmen von Mt 6,25–34 vgl. *O. Wischmeyer*, Matthäus 6,25–34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen, ZNW 85 (1994) 1–22; *P. Dschulnigg*, Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), FZPhTh 40 (1993) 125–145, 127ff; zur Aktualität der neutestamentlichen Schöpfungsaussagen vgl. ebd. 143ff.

Im Spiegel der Tiere

Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier in der christlich-jüdischen Tradition[1]

I. Einleitung

Die biblischen Schriften erwähnen Tiere in den unterschiedlichsten Zusammenhängen. Sie erscheinen als Freunde und als Feinde des Menschen, sie werden in den Dienst des Menschen genommen, wie die Haustiere, oder aus dem Bereich menschlichen Lebens vertrieben, wie der Sündenbock[2]. Sie begleiten den Menschen vom Paradies bis zur Vollendung der Zeiten, und zwar in ihrer ganzen Vielfalt und Ambivalenz, die vom Sühnelamm bis zum Wüstendämon reicht. Schon die vorpriesterliche Erzählung von der Erschaffung des Menschen in Gen 2 weiß von der besonderen Nähe der Tiere zum Menschen, auch wenn diese nicht dessen eigentlichen, wahren Partner darstellen. Dennoch berichten viele Texte von einer Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier. Beide können von Katastrophen, wie Hungersnöten, Dürre oder Kriegsfolgeerscheinungen betroffen werden (vgl. Jer 14,5.6; Hos 4,3). Beide werden aber auch in den nachsintflutlichen Noahbund einbezogen (Gen 9,9–11)[3].

Anders als heute, wo viele wilde Tierarten nur noch in Randgebieten und in äußerst dezimierter Zahl vorkommen und stündlich einige Arten aussterben, stellten Wildtiere in Israel häufig eine ernstzunehmende Gefahr dar, auch im Alltagsleben. Der Mensch war durchaus nicht immer das überlegene Gegenüber[4]. Vor allem in Zeiten der Entvölkerung bestimmter Gebiete drohten Gefahren aufgrund der gewaltigen Vermehrung der Raubtiere. Erinnert sei z.B. an eine Episode aus der Zeit nach der Eroberung des

---

1 Überarbeiteter Vortrag bei einer Tagung der Evang. Akademie Baden vom 24.–26. 9. 1999 in Bad Herrenalb.

2 Vgl. Lev 16,8.10.21f.

3 Vgl. dazu *O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 100; *B. Janowski*, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel, in: *ders. / P. Riede*, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 31–60, bes. 41–45.

4 Vgl. dazu *O. Keel*, Tiere als Gefährten und Feinde, in: *ders. / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 25f.

Nordreichs Israel durch die Assyrer (722 v.Chr.). Das Land war durch Krieg und Deportation entvölkert, Neuansiedler aus anderen Regionen des assyrischen Reiches sollten deren Stelle einnehmen.

> Als sie aber anfingen, dort zu wohnen und JHWH nicht fürchteten, sandte JHWH unter sie Löwen, die sie töteten,

berichtet 2 Kön 17,25. Erst als die Neuansiedler durch einen Priester gelehrt wurden, den Landesgott zu fürchten und zu verehren, so die Legende, ließen die Löwen von ihrem tödlichen Tun ab. Eine ähnliche Begründung findet sich in Ex 23,29f dafür, daß JHWH die Einwohner Kanaans nur nach und nach aus dem verheißenen Land vertreibt:

> Sonst würde das Land zur Einöde werden und die wilden Tiere zu deinem Schaden überhand nehmen.

Erst nachdem das Volk Israel zahlreich und groß geworden war, konnte es sich gegenüber den Tierpopulationen behaupten.

Die Tierwelt im alten Israel war wesentlich zahl- und artenreicher als heute[5]. Heute sind von diesen Arten nur noch geringe Reste erhalten. Manche Tiere wurden schon in alter Zeit ausgerottet[6], z. B. der syrische Elefant, andere, wie z. B. der syrische Braunbär, konnten bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts überleben. Das am meisten in der Bibel genannte Raubtier, der Löwe, ist schon seit dem 13. Jahrhundert n.Chr. aus Palästina verschwunden.

Auch diese wilden, für den Menschen gefährlichen Tiere wurden als Teil von Gottes Schöpfung angesehen. So zeigt z. B. der Schöpfungspsalm 104, daß den wilden Tieren sowohl Lebensräume als auch bestimmte Zeiten zugeordnet waren. Dieser Psalm ist ein hymnischer Lobpreis des Schöpfergottes, dem sich alles Leben auf Erden verdankt:

> Der Quellen ausschickt in die Täler,
> zwischen Bergen gehen sie dahin,
> sie tränken alle Tiere des Feldes;
> Wildesel löschen ihren Durst.
> An ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
> zwischen den Zweigen erheben sie ihre Stimme.
> Der die Berge tränkt von seinen Gemächern aus,
> von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt.

---

5 Vgl. dazu *Keel* u.a., OLB 1, 100–180.

6 Vgl. dazu *J. Aharoni*, Über das Vorkommen und Aussterben palästinischer Tierarten, ZDPV 49 (1926) 247–262; *Th. Staubli*, Tiergeographie des antiken Palästina / Israel, in: *Keel / Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", 13–19.

Der Gras sprießen läßt für das Vieh
und Saatgrün für den Ackerdienst des Menschen,
damit er Brot aus der Erde hervorbringe
und Wein, der des Menschen Herz erfreut;
damit er zum Glänzen bringe das Antlitz mit Öl
und Brot des Menschen Herz stärkt.
Es trinken sich satt die Bäume JHWHs,
die Libanonzedern, die er gepflanzt,
wo die Vögel nisten,
der Storch, dessen Haus die Zypressen.
Die hohen Berge gehören den Steinböcken,
Felsen bieten Klippschliefern Schutz.
Der den Mond geschaffen zur Zeitbestimmung,
die Sonne, die ihren Untergang kennt.
Bringst du Finsternis, so wird es Nacht;
in ihr regt sich alles Getier des Waldes.
Die jungen Löwen brüllen nach Raub
um von Gott ihre Speise zu erbitten.
Strahlt die Sonne auf, kehren sie heim
und lagern sich in ihren Höhlen.
Da geht der Mensch heraus zu seinem Tun,
zu seiner Arbeit bis zum Abend [...]". (Ps 104,10–23)

Dieses großartige Schöpfungsbild, das unmittelbar die Verhältnisse in Syrien-Palästina[7] mit Flüssen wie dem Jordan voraussetzt, dessen Ufer noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Urwald und Dickicht bedeckt war, "schildert die Welt als ein wohlgeordnetes System von genau differenzierten Makrobiotopen, die dem Menschen nur sehr beschränkt zugänglich sind"[8]. Der Psalm richtet den Blick zunächst auf den Lebensbereich zwischen den Bergen (V. 10–12), also auf die Schluchten und Wadis, wo nur Wildtiere zu finden sind: zum einen die Tiere des Feldes, also die Steppen- und Wüstentiere, für die exemplarisch der Wildesel bzw. der syrische Onager genannt wird, und die Vögel des Himmels, die zwitschernd zwischen den Zweigen ihre Stimme erheben.
Auch die hohen Berge, vermutlich der Libanon und der Antilibanon, sind nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen. Dort, im Schutz der JHWH-Bäume[9] ist der Lebensraum von Vögeln wie dem Storch, aber auch von

7 Vgl. dazu *E. Zenger,* „Du kannst das Angesicht der Erde erneuern" (Ps 104,30). Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr, BiLi 64 (1991) 75–86, 80; *Chr. Uehlinger,* Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, BiLi 64 (1991) 59–74, 66 sieht in Psalm 104 die Topographie der phönizischen Küste gespiegelt (vgl. *ders.*, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25–26, Bib. 71 [1990] 499–526, 525 und passim).

8 *Uehlinger, dominium terrae*, 66.

9 Gemeint sind die Libanonzedern, die eine Höhe von bis zu 40 m und einen Durchmesser von bis zu 4 m erreichen, vgl. dazu *P. Riede*, Art. Zeder, LThK 10 (2001) 1391f.

Steinböcken und Klippschliefern (vgl. V. 16–18). Einzig das kultivierbare, für Ackerbau geeignete Bergland (V. 13–15) steht dem Menschen und seinen Tieren zur Verfügung. Dieser dem Menschen zugewiesene Lebensraum wird von Gott so mit Regen versorgt, daß der Boden die zum Leben notwendigen Güter hervorbringen kann: "Weide für das Vieh sowie Pflanzen und Bäume, aus denen der Mensch durch seine Arbeit Brot (Essen), Wein (Trinken) und Öl (Salben) gewinnen kann."[10]
Aber selbst in diesem Bereich werden dem Menschen Beschränkungen auferlegt. Er ist ihm nämlich nur am Tage zugänglich. Die Nacht dagegen gehört den Löwen, die dann Gott um ihre Nahrung bitten. Alle bislang genannten Tiere bringen dem Menschen keinerlei Nutzen, ja sie können ihn sogar gefährden. Dem Menschen selbst kommt in diesem Schöpfungsbild kein Vorrang zu. Vielmehr sind beide, Mensch und Tier, auf die göttliche Fürsorge, auf die Versorgung mit Wasser und Nahrung angewiesen (vgl. V. 27–30). Und beide haben auch eine je besondere Gottesbeziehung.
In besonderer Weise wird die Mensch-Tier-Beziehung durch unzählige Tiervergleiche erhellt[11], die nicht nur zur Charakterisierung von Einzelpersonen oder von Gott, sondern auch von ganzen Stämmen Verwendung fanden, wie z. B. die Stammessprüche in Gen 49 und Dtn 33 zeigen[12].

> Benjamin ist ein reißender Wolf, am Morgen verzehrt er Raub, am Abend verteilt er Beute. (Gen 49,27)
> Dan sei [wie eine] Schlange am Weg, [wie] eine Hornotter am Pfad, die das Pferd in die Fessel beißt, daß sein Reiter rücklings stürzt. (Gen 49,17)

Während der Vergleich mit einem Wolf im Falle des Stammes Benjamin vermutlich seine Kriegstüchtigkeit bzw. Raublust in den Blick nimmt, wobei der Hinweis auf Morgen und Abend die Unermüdlichkeit des Beutemachens umschreibt[13], verweist der Vergleich Dans mit einer kleinen, aber gefährlichen Schlange auf die Kleinheit des Stammes, der wegen der geringen Anzahl kampffähiger Männer keine offene Feldschlacht wagen, sondern stattdessen wie eine Schlange nur einen plötzlichen Überfall aus dem Hinterhalt heraus unternehmen konnte[14].

---

10 *Zenger*, Schöpferlob, 104, 80.

11 Vgl. dazu die Zusammenstellung von *E. Schwab*, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43, 40f.

12 Vgl. dazu auch *C. Westermann*, Vergleiche und Gleichnisse im Alten Testament (CThM 14), Stuttgart 1984, 11f.

13 Vgl. dazu *C. Westermann*, Genesis. 3. Teilband: Genesis 37–50 (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 275.

14 Vgl. dazu ebd. 267.

Tiervergleiche spielten auch in der Alltagskultur des alten Israel eine wichtige Rolle. Sie sollten helfen, Situationen des täglichen Lebens zu meistern. Anhand dreier Textkomplexe möchte ich zeigen, wie sehr das menschliche Leben im Spiegel der Tiere gesehen wurde. Ich wähle dafür Beispiele aus dem Buch der Sprüche und aus der Liebeslyrik, also aus dem eher profanen Bereich, sowie aus der Gebetssprache, also dem religiösen Bereich. Dabei ziehe ich aus der riesigen Fülle von Tiertexten und Tiervergleichen im Alten Testament bewußt eher unbekannte Texte heran.

II. "Besser einer Bärin begegnen als einem Toren" – Tiere in weisheitlichen Überlieferungen

Vor allem die Weisheit, deren Ziel die Bewältigung des Alltags ist, verwendet immer wieder markante Vergleiche aus der Tierwelt. Häufig dienen diese Vergleiche der Warnung vor einem dummen Verhalten, das böse, schädliche Folgen für einen haben kann, wie in folgendem Spruch:

> Einer, der einen herumstreifenden Hund an den Ohren packt, [ist] wie einer, der sich über einen Streit erregt, der nicht der seine ist. (Spr 26,17)[15]

Man wundert sich vielleicht zunächst über die negative Wertung des Hundes[16]. In unserem abendländischen Kulturkreis sind Hunde ja meist Begleiter, Freunde, ständige Weggefährten des Menschen. Im Orient war das anders: Dort gehörten streunende Hunde seit jeher zum Erscheinungsbild orientalischer Städte. Es war kaum möglich, eine bestimmte Gegend zu passieren, ohne von solchen Hunden belästigt zu werden (vgl. Ex 11,7).
Diese halbwilden Hunde, die rasch zu wirklichen Haushunden gezähmt werden konnten, waren wild lebend äußerst gefährlich. Ihr Bellen, Heulen und Knurren machte Angst. Da sie Abfall und Aas fraßen und Blut vom Boden leckten (vgl. z. B. 1 Kön 14,11; 21,23f), galten sie als unrein und wurden verabscheut (Ex 22,30). Oft traten sie in Rudeln auf (vgl. Ps 59,7) und suchten nach Verzehrbarem. Man war gut beraten, diesen Tieren aus dem Weg zu gehen. Andernfalls drohte die Gefahr, gebissen zu werden.

---

15 Zum Text vgl. *A. Meinhold,* Die Sprüche (ZBK.AT 16/1+2), Zürich 1991, 443; *T. Forti,* Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs, Bib. 77 (1996) 48–63, 59.

16 Zur alttestamentlichen Wertung der Hunde vgl. *P. Riede,* Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 195–199.

Die folgende Abbildung zeigt eine solche, um das Aas versammelte Hundmeute.

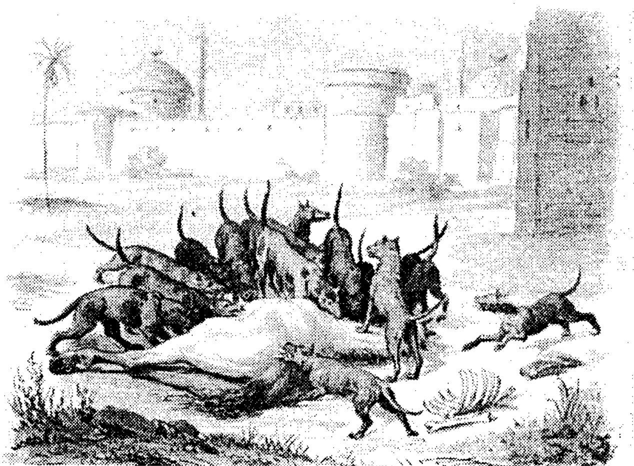


Abb. 1: *Um das Aas versammelte Hundmeute*

Schon im Papyrus Anastasi IV 12,5 beklagt sich ein während des Neuen Reichs auf einem abgelegenen Posten an der Grenze zu Palästina eingesetzter ägyptischer Beamter über eine schwere Hundeplage:

> 200 große Hunde sind hier und 300 Wolfshunde, zusammen 500, die stehen alle Tage bereit an der Haustür, jedesmal, wenn ich ausgehe ... Indessen [?], habe ich nicht den kleinen Wolfshund des Teherhu, eines königlichen Schreibers, der hier im Hause ist? Der rettet [?] mich vor ihnen. Zu jeder Stunde, jedes Mal, wenn ich ausgehe, ist er mit mir als Führer auf dem Weg. Sobald er bellt, laufe ich, um den Riegel aufzumachen [...][17]

Wer solch einen streunenden Hund packen wollte, mußte mit Verletzungen und Bissen rechnen. Ähnlich verhält es sich mit einem Menschen, der sich in einen Streit einmischt, der ihn nichts angeht. Leicht wird man so in den Streit involviert, daß man nur angeschlagen und mit Blessuren den Ort des Geschehens verläßt, ohne etwas bewirkt zu haben.

Die negative Einstellung zu den Hunden zeigt auch ein anderes Sprichwort[18]:

---

17 Übersetzung nach *A. Erman,* Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen, Lehrbücher, Leipzig 1923, 259; vgl. *J. Boessneck,* Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen, München 1988, 84.

18 Zur Stelle vgl. *A.B. Ernst*, Karikaturen in der alttestamentlichen Spruchweisheit. Oder warum man den Dummen nicht zu verspotten braucht, in: *A. Graupner / H. Delkurt / A.B. Ernst* (Hg.), Verbindungslinien. Festschrift für *W.H. Schmidt* zum 65. Geb., Neukirchen-Vluyn 2000, 57–64, 63; *Forti*, Animal Images, 57–59.

> Wie ein Hund zu seinem Erbrochenen[19] zurückkehrt, [so] ist ein Selbstzufriedener, der sich in seiner Selbstklugkeit wiederholt. (Spr 26,11)

In dieser Sentenz kommen der Ekel und die Abscheu, die man mit dem Hund verband, besonders gut zum Ausdruck. Der halbwilde Hund, der ständig auf der Suche nach Essbarem war und dabei wohl manches Mal auch verdorbene, unverträgliche Nahrung zu sich nahm, kehrt zu dem Ausgespieenen zurück, schnuppert und leckt daran und frißt schließlich wieder davon. Ein solcher Hund ist Beispiel für einen unbelehrbaren, selbstzufriedenen, törichten Menschen. Eigentlich müßte sich der Hund vor dem Erbrochenen ekeln. Ja, er müßte registrieren, "daß es die Verdorbenheit des Fraßes war, die ihm Beschwernis und Erbrechen verursacht hatte"[20]. Nun aber geht er an eine doppelt verdorbene Sache, die ihm wahrscheinlich erneut Beschwerden verursacht.

Einem solchen Hund gleicht der Selbstzufriedene. Er erfreut sich an der Dummheit seiner Rede und wiederholt sie sogar noch. Ja, seine Worte begeistern ihn so sehr, daß er sogar Leid und Schmerz auf sich nimmt, um sich daran ergötzen zu können. Daß ein solches Tun verabscheut wurde, unterstreicht der Spruch aufs Trefflichste[21].

Ein anderes Beispiel für die Beobachtung von Tieren bezieht sich auf die Begegnung mit einer Bärin[22]:

---

19 Das Hapaxlegomenon קֵא*, dem die Normalform קִיא entspricht (vgl. Jes 19,14; 28,8; Jer 48,26 und HAL, 1024), bezeichnet Erbrochenes (HAL, 990); das zugehörige Verb קיא, das im Alten Testament neunmal belegt ist, bedeutet im Qal "speien, sich übergeben", im Hif. "etwas erbrechen", vgl. auch *H. Ringgren*, Art. קיא, ThWAT VII (1993) 18f. *Ernst*, Karikaturen, 63 dagegen meint, קיא dürfe nicht nur auf "Gespei / Erbrochenes" gedeutet werden, sondern könne "ganz allgemein jegliches 'Exkrement'" bezeichnen: Da der Vergleich eine "typische Verhaltensweise des Hundes" verlange, liege die Übersetzung "Kothaufen" nahe: "Ein Hund dreht sich eben i.d.R. nach Verrichtung seines Geschäfts nochmals kurz danach um. Die Wendung שׁוב אל entspricht also genau dem sehr anschaulichen Bild einer ebenso typischen wie widerlichen Szene" (ebd. 63f). Auch wenn sich in dieser Erklärung das Erfahrungswissen des Hundehalters widerspiegelt, so spricht nichts dafür, für קיא die Bedeutung "Kothaufen" anzunehmen. Im Gegenteil: Der Sprecher selbst setzt zwei typische Verhaltensweisen zueinander in Beziehung, die beide *im Mund* ihren Ausgangspunkt haben: Das Erbrochene ebenso wie die törichte Rede. Schon *Frz. Delitzsch*, Das Salomonische Spruchbuch (BC IV/3), Leipzig 1873, 426, verwies im übrigen darauf: "Ausgespieenes wieder zu beschnüffeln und zu fressen ist Hundegewohnheit" (vgl. dazu *C. Schulze*, Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache, Göttingen 1860, 71f und 2 Petr 2,22).

20 *Meinhold*, ZBK.AT 16/1+2, 441.

21 Vgl. dazu *J. Hausmann*, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (FAT 7), Tübingen 1995, 19.

22 Zur Sicht der Bären im Alten Testament vgl. *Riede*, Im Netz, 267–271.

> Besser einer Bärin begegnen, der die Jungen geraubt sind, als einem Toren in seiner Torheit. (Spr 17,12)

Auch hier wird eine Beziehung hergestellt zwischen einem Toren und einem Tier, wobei im ersten Teil des Spruches ein Beispiel genannt wird, das im zweiten Teil sogar noch überboten wird.
Bären kamen in Palästina häufig vor. Es handelte sich um den Mittelmeerbraunbären, der bis zu zwei Meter lang und bis zu viereinhalb Zentner schwer werden konnte. Die Gefährlichkeit der Bären konnte die der Löwen steigern (vgl. Klgl 3,10). Daß eine Bärin ihre Jungen verlor, war ein immer wieder zu beobachtendes Phänomen. Im Alten Testament wird oft auf diesen Topos Bezug genommen, vor allem in Situationen der Bitternis und Verzweiflung[23]. So findet sich ein ähnlicher Vergleich in 2 Sam 17,8 zur Charakterisierung der Unberechenbarkeit und Gefährlichkeit Davids, nachdem er von seinem Sohn Absalom aus Jerusalem vertrieben worden war.
Auch in Spr 17,12 wird der Tor negativ gewertet, wobei ein Geschehen, das eindeutig negativ qualifiziert wird, der Begegnung mit einem Toren gegenübergestellt wird. Aber gegen allen gesunden Menschenverstand wird die zuerst geschilderte Situation noch als besser befunden[24]. Spr 17,12 stellt zwei äußerst gefährliche Situationen zusammen, doch die größere Gefahr geht vom Toren aus und zwar für jeden, der auf ihn trifft[25]. Die genaue Gefahr wird hier zwar nicht näher beschrieben, doch zeigen andere Sprüche, die vom Toren handeln, daß jeder, der einem solchen Menschen begegnet, Gefahr läuft, selbst zum Toren zu werden. Sowohl gegenüber dem Bären, aber erst recht gegenüber dem Toren suchte man sein Heil am besten in der Flucht.
Die Unbelehrbarkeit und Unverbesserlichkeit des Toren, die sich indirekt schon in den bislang betrachteten Sentenzen zeigt, wird in Spr 26,3 noch einmal auf äußerst drastische Weise zum Ausdruck gebracht, wobei hier nun nicht Raubtiere, sondern Haustiere als Vergleichsspender fungieren:

> Die Peitsche für das Pferd, der Zaum für den Esel
> und der Stecken für den Rücken des Toren.

---

23 Vgl. dazu *Forti,* Animal Images, 56.

24 Vgl. dazu *Hausmann*, Studien. 28.

25 Vgl. dazu *A. Scherer*, Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1–22,16 (WMANT 83), Neukirchen-Vluyn 1999, 239.

Auch wenn es fraglich ist, ob hier wirklich an Schläge gedacht ist, die der Tor erhält, oder nicht eher eine bildliche Übertreibung vorliegt[26], so ist der gemeinte Sinn doch klar: Hier werden Tiere und Menschen miteinander in Beziehung gesetzt, die eines gemeinsam haben: Sie sind "zu langsam oder störrisch und widerständig"[27], und sie müssen deshalb mit physischer Gewalt zu einem bestimmten Tun gezwungen werden.
Spr 22,13 dagegen nimmt wiederum auf eine gefährliche Situation Bezug, wobei in ironisierender Weise nun nicht der Tor, sondern der Faule[28] im Mittelpunkt der Betrachtung steht, dem durch die Redeform der Ironie deutlich Mißachtung zuteil wird[29]:

> Es sagte der Faule: Ein Löwe ist draußen; auf den Plätzen könnte ich getötet werden.[30]

Hier geht es um einen Menschentyp, der um eine noch so abwegige Ausrede nicht verlegen ist, um sich aus Bequemlichkeit[31] vor bestimmten Verpflichtungen zu drücken, und der davon überzeugt ist, daß ihm eine solche Ausrede auch abgenommen wird[32].
Im Hintergrund des Sprichworts stehen ganz konkrete Situation des täglichen Lebens. Man mußte zur Arbeit nach draußen (vgl. Ps 104,23). Erwerbstätigkeit im Hause, Heimarbeit gab es nicht. Das Leben am Tage spielte sich außerhalb der Städte, auf den Feldern oder bei den Herden ab. Um diesen landwirtschaftlichen Arbeiten zu entgehen, nimmt der Faule Bezug auf eine andere immer wiederkehrende Erscheinung. Löwen waren in Palästina verbreitet (vgl. Jer 49,19; Dtn 33,22 u.ö.). Sie schreckten auch vor Angriffen auf Menschen nicht zurück (vgl. 1 Kön 13,26; 20,36; Jes 15,9 u.ö.). Wenn der Hunger sie trieb, hielten sie sich auch in der Nähe von Städten auf (vgl. Jer 5,6). "Dennoch ist es unglaublich übertrieben und an den Haaren herbeigeholt, daß sich ein Löwe in der Stadt aufhalten und

---

26 Vgl. dazu *Hausmann*, Studien, 29 Anm. 154.

27 *Meinhold*, ZBK.AT 16/1+2, 437.

28 Zur Beschreibung des Faulen im Sprüchebuch vgl. auch *Ernst*, Karikaturen, 58f; *H. Delkurt*, Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThSt 21), Neukirchen-Vluyn 1992, 68ff, bes. 73.

29 Vgl. *Hausmann*, Studien, 73.

30 Ein ähnlicher Spruch findet sich in Spr 26,13.

31 Vgl. dazu *Scherer*, Wort, 329.

32 Vgl. *O. Plöger*, Sprüche Salomos. Proverbia (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 256.

ausgerechnet das Leben des Faulen bedrohen würde"[33]. Der Faule bezieht sich auf eine lebensbedrohliche Gefahr, die allerdings nur in seiner Einbildung vorhanden ist, und merkt gar nicht, in welch wirkliche Lebensgefahr er sich selbst begibt – durch seine Faulheit. Da er seine Felder nicht bewirtschaftet, wird ihm später, im Winter, die nötige Nahrung fehlen (vgl. Spr 20,4).
Waren es bislang vor allem Faule und Toren, die mit Löwen, Bären und Hunden verglichen wurden, so gibt es auch Sprüche, die eindeutig das Gemeinwesen als Ganzes in den Blick nehmen und somit politischen Charakter haben:

> Ein Gottloser, der über einem armen Volk regiert, ist wie ein knurrender Löwe und ein angreifender Bär. (Spr 28,15)
> [Wie] das Knurren eines Junglöwen ist das Toben des Königs, aber wie Tau auf Grünem sein Wohlgefallen. (Spr 19,12)
> [Wie] das Knurren des Löwen ist der Schrecken des Königs. Wer ihn erzürnt, der sündigt wider das eigene Leben. (Spr 20,2)

Die drei genannten Sprüche handeln alle vom König, der höchsten menschlichen Autorität in damaliger Zeit, und vergleichen ihn mit einem knurrenden, brüllenden Löwen, natürlich jeweils Bild für eine unmittelbare Bedrohung. Der erste Spruch (Spr 28,15) steigert die Bedrohung sogar noch, indem er den Vergleich mit einem gierigen Bären hinzufügt. Eine akustische Bedrohung, das Knurren, Brüllen wird von einer motorischen, einer Bewegung, die auf Angriff aus ist, fortgeführt[34]. Nicht diese gefährlichen Aktionen an sich aber werden diskreditiert, sondern das Verhalten des Gottlosen, der einem doppelt gefährlichen Ungeheuer gleicht und die gesamte Klaviatur des Machtmißbrauchs beherrscht, um Schrecken zu verbreiten und um sich selbst zu bereichern. Seine Opfer sind die kleinen Leute, die unter solch einer Herrschaft stöhnen (vgl. Spr 29,2) und die "durch Wort und Tat unterdrückt [werden]"[35]. Wie aktuell ein solches Wort ist, zeigen im übrigen die Auftritte der vielen selbsternannten Tyrannen und Diktatoren. Einem solch frevelhaften Herrscher aber steht ein König gegenüber, der seine Untertanen verantwortungsvoll und gemeinschaftsdienlich behandelt[36].

---

33 *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 371. Zu Recht betont *Ernst*, Karikaturen, "daß die 'Todesursache Löwe' ... im Leben der Israeliten eine viel geringere Rolle gespielt haben [dürfte] als die 'Todesursache Auto' in unserem" (ebd. 59).

34 Vgl. *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 475.

35 *Delkurt*, Ethische Einsichten, 123.

36 Vgl. ebd.

Spr 19,12 dagegen vergleicht den wütenden Zorn eines Königs mit dem Knurren eines jungen Löwen. Auch hier bezeichnet das Knurren die unmittelbare Gefahr, in der sich die Umgebung des Königs, seine Diener, aber auch seine Untertanen befinden. Während in Ps 104,21 das Brüllen der jungen Löwen darauf abzielt, Nahrung von JHWH zu erbitten, ist das bedrohliche Knurren in Spr 19,12 Zeichen für den Zorn des Königs, der Furcht auslöst. Die besondere Nuance des Spruchs liegt darin, daß der Löwe im Alten Orient wie im Alten Testament Symboltier des Königtums war und hier somit der König der Menschen und der König der Tiere miteinander verglichen werden. Im 2. Halbvers, wo vom Tau die Rede ist, kommt dagegen die lebensspendende Seite der königlichen Gnade in den Blick. Sie wird mit erquickendem, belebendem Tau verglichen. Tau war in den heißen Regionen Palästinas, wo über lange Zeit kein Regen fiel, oft die einzige Form von Feuchtigkeitszufuhr. Der Tau sicherte so das Überleben der Vegetation. Die unmittelbar vom König abhängige Dienerschaft wird aus diesem Spruch ihr rechtes Verhalten am Königshof abgeleitet haben und somit die für ihr Leben notwendige Einsicht gezeigt haben, wenn sie vermied, den Zorn des Königs auf sich zu ziehen[37].

Spr 20,2 variiert dieses Thema nur leicht. Auch hier geht es um die Interessenlage der Dienerschaft und der Untertanen, wobei nun nur noch auf die negativen Seiten der königlichen Gunst verwiesen wird. Doch wird in diesem Spruch das Verhalten des Königs insofern noch gesteigert, als von dem Schrecken die Rede ist, der das Gegenüber erstarren läßt, das nun wie gebannt diesen Schrecken ertragen muß. Wer sich aber diesen Schrecken zuzieht, vergeht sich an seinem Leben, d. h. er ist schuld am eigenen Untergang, er hat sein Leben verspielt und es zugleich auch verfehlt. "Denn grundlos kann ihn der vernichtende Zorn eines als gerechten Richter vorgestellten Königs [...] nicht treffen"[38].

---

37 "Gleichzeitig erscheint der König aber auch in einem ambivalenten Licht. So verheerend wie seine Wut, so wohltuend ist seine huldvolle Zuwendung. Offenbar bedarf der König des mäßigenden Einflusses anderer. Hier könnte sich das Interesse weisheitlich gesinnter Hofkreise andeuten, die den König als Herrscher akzeptieren, aber gleichzeitig auch das Verlangen haben, ihn in seinen Entscheidungen im Sinne weisheitlicher Besonnenheit und Maßhaltung zu beeinflussen" (*Scherer*, Wort, 273f).

38 *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 333. Daß es im Sprüchebuch auch Löwenbilder gibt, die nicht so sehr auf die Gefahr, die von diesen Tieren ausgeht, Bezug nehmen, sondern auf deren Widerstandskraft und Stärke, zeigt Spr 28,1:

> Sie flohen – aber es ist kein Verfolger da: (So ist der) Frevler.
> Die Gerechten aber – (sie sind) wie ein Löwe, der getrosten Mutes ist.

Es gehört demnach gerade zum Wesen der Gottlosen, daß in ihrer Vorstellung stets ein Verfolger vorhanden ist, der ihnen nachjagt. Ganz anders verhält es sich bei den Gerechten: Sie haben festes, dauerhaftes Vertrauen, selbst wenn äußere Gefahr droht, können sie hierbei doch wie ein Löwe bestehen. Worin dieses Vertrauen konkret be-

Alltagspraktische Bedeutung haben auch die Sprichwörter in Spr 6,1–5[39]. Hier wird ein Mensch, der für einen anderen gebürgt hat, aufgefordert:

> Mein Sohn, wenn du für deinen Nächsten gebürgt,
> Handschlag dem Fremden geleistet,
> dich verstrickt hast durch die Worte deines Mundes,
> gefangen bist durch die Worte deines Mundes,
> tu dies, mein Sohn, damit du dich rettest!
> Denn du bist in die Hand deines Nächsten gekommen.
> Geh, wirf dich nieder und bestürme deine Nächsten!
> Gib deinen Augen keinen Schlaf
> und keinen Schlummer deinen Lidern!
> Rette dich wie eine Gazelle aus dem Griff
> und wie ein Sperling aus der Hand des Voglers.

Was genau im Hintergrund solcher Bürgschaften stand, ob es z. B. um Garantien bei Zahlungsverpflichtungen ging, ist unklar[40]. In jedem Fall wurde ein Handschlag – möglicherweise vor Zeugen – geleistet, der die Übernahme der Bürgschaft besiegelte. Die genauen Vorgänge sind unklar. Für die Weisen aber ergab sich das Problem, daß eine Bürgschaftsverpflichtung "Zusicherungen für die Zukunft macht"[41], niemand aber über seine Zukunft verfügen kann.
Im vorliegenden Fall ging es wahrscheinlich um eine Bürgschaft, die jemand für seinen vorübergehend nicht zahlungsfähigen Nächsten bei einem Fremden übernommen hatte. Solange aber dieser Nächste seinen Zahlungsverpflichtungen nicht nachkam, glich der Bürge einem in der Schlinge gefangenen Tier. Er wird nun aufgefordert, nichts unversucht zu lassen, um von der Last dieser Bürgschaft, die ihn und seine Familie vernichten könnte, wieder los zu kommen[42]. Er soll seinen Nächsten, für den er gebürgt hat, und dessen ganze Familie bestürmen und bedrängen, er soll Tag und Nacht nicht ruhen, bis er die Verpflichtung, die er auf sich genommen hat, wieder los geworden ist. Denn nur so kann er sich retten – im letzten Augenblick, wie der Vergleich aus dem Jagdleben zeigt. Gazellen fing man mit großen Stellnetzen, für Vögel legte man Klappnetze aus, in denen sie

---

steht und worauf es sich gründet, deutet der Text selbst nicht an, kann aber aus dem Kontext erschlossen werden (vgl. Spr 28,25f; 29,25f): Es ist JHWH, der Herz und Mut der Gerechten stark macht.

39 Zur Struktur der Verse vgl. ausführlich *R. Schäfer*, Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9 (WMANT 77), Neukirchen-Vluyn 1999, 152–157.

40 Zum Hintergrund der in V. 1 geschilderten Rechtslage vgl. *Schäfer*, Poesie, 153f.

41 *Meinhold*, ZBK.AT 16/1, 109.

42 Vgl. dazu *Schäfer*, Poesie, 152 Anm. 602.

gefangen wurden[43]. Wenn der Vogel von dem Vogelfänger aus der Falle genommen wurde, in der er sich verfangen hatte, dann war sein Schicksal fast schon besiegelt. So weit sollte es im Falle des Bürgen aber nicht kommen – so der eingängige Rat.
Neben solch durchaus praktischen Ratschlägen für das menschliche Zusammenleben, die mit Beispielen aus dem Tierreich treffend unterstrichen wurden, finden sich auch äußerst drastische, fast derbe Sprüche, so Spr 11,22[44]:

> Ein goldener Ring im Rüssel eines Schweines ist eine schöne Frau, der die Umsicht abhanden gekommen ist.

Der Nasenring war als Schmuckgegenstand im Alten Orient weit verbreitet. Bis heute ist er bei Beduininnen beliebt. Solche Ringe wurden in der Wand des rechten Nasenlochs getragen, und der Ring baumelte dann bis zum rechten Mundwinkel herab. Mehr als grotesk ist es, sich solch einen schönen, aus kostbarem Gold gefertigten Ring im Rüssel eines Schweines vorzustellen, zumal die Tiere ja bekanntlich mit dem Rüssel im Morast wühlen[45]. Wenn vom Schwein die Rede ist, dann kann sowohl das Wildschwein gemeint sein, das gerne z.B. in Weinberge eindrang (vgl. Ps 80,14) und diese verwüstete, es kann aber auch das domestizierte Schwein gemeint sein. Beide galten als kultisch unrein (vgl. Lev 11,7).
Der Vergleich selbst ist natürlich nicht der Realität entnommen. Er überspitzt in sarkastischer Weise, indem er Erscheinungen in der Tier- und der Menschenwelt zusammenbindet, die eigentlich nicht zusammengehören[46]. Was bei dem Schwein zuviel ist, der goldene Ring nämlich, ist bei der Frau zu wenig vorhanden. "Nicht die schöne Frau an sich wird mit einem sinnlos geschmückten Schwein verglichen, sondern eine, der es an 'Geschmack' fehlt"[47]. Geschmack aber steht hier für das Gespür für das, was in einer bestimmten Situation angebracht ist oder nicht. Auch dieses drastische Bildwort will den Menschen ermahnen, sich nicht von Schönheit blenden zu lassen, sondern immer auch das rechte, passende Verhalten im Blick zu haben.

---

43 Vgl. dazu *Riede*, Im Netz, 340ff.

44 Zur textgeschichtlichen Einordnung dieses "jokosesten Verses innerhalb der Sammlung Prov 10,1–22,16" vgl. *Scherer*, Wort, 93f.

45 Vgl. *Delkurt*, Ethische Einsichten, 59.

46 Vgl. *Hausmann*, Studien, 153.

47 *Meinhold*, ZBK.AT 16/1, 197; zu טעם "Geschmack" vgl. *Delkurt*, Ethische Einsichten, 59.

Wie sehr die Tierwelt die Menschen des alten Israel seit jeher faszinierte, zeigt ein anderer Spruch:

> Drei Dinge sind es, die zu wunderbar für mich sind,
> und vier kann ich nicht begreifen:
> Der Weg des Geiers am Himmel,
> der Weg einer Schlange auf dem Felsen,
> der Weg eines Schiffes im Meer
> und der Weg eines Mannes mit seiner Frau. (Spr 30,18f)

Vier wunderbare, erstaunliche Phänomene werden in diesem Zahlenspruch genannt, die der Mensch nicht begreifen kann. Es geht dabei weniger um ein intellektuelles Erkennen, das auf Nachforschungen und geistigem Bemühen beruht. Vielmehr liegt der Hauptakzent der Aussage darauf, daß hier Bewegungsarten und Verhaltensweisen zusammengestellt sind, die faszinieren, weil sie Geschicklichkeit und Kraft, Grazie und Zärtlichkeit voraussetzen. Zwei Umweltbeobachtungen aus der Tierwelt werden zwei Beobachtungen aus der Menschenwelt gegenübergestellt. Zielpunkt des Ganzen aber ist der vierte Vorgang, der Weg eines Mannes mit einer Frau.
Alle Einzelverse von Vers 19 beginnen mit dem Wort "Weg" (דֶּרֶךְ), das insgesamt viermal genannt wird. Insgesamt handelt es sich um eine Aufzählung, wobei zunächst alle Bereiche des Kosmos (Himmel, Erde, Meer) abgeschritten werden.
Begonnen wird mit dem Himmel und dem König der Lüfte, dem Geier (נֶשֶׁר), der in Palästina in mehreren Arten vorkommt[48]. Am eindruckvollsten ist der mächtige Gänsegeier, der eine Länge von 1 m und eine Flügelspannweite von 2,40 m hat. Geier sind Aasfresser (Spr 30,17) und gehören so zu den unreinen Tieren (vgl. Lev 11,3; Dtn 14,2), dennoch werden sie wegen ihres Fluges bewundert, der es ihnen erlaubt, sich lange in der Luft zu halten und hoch aufzusteigen (vgl. Hi 39,27)[49].
Die nächste Bewegungsart wird mit der Erde in Verbindung gebracht. Die Schlange, die ja keine Füße und keine Beine besitzt (vgl. Gen 3,14), kann sich mühelos in unwegsamem Felsgelände aufhalten und bewegen. Auch diese Tierart wird bewundert, obwohl sie die Menschen und vor allem die Bauern wegen ihrer plötzlichen Attacken und Bisse erschreckte und in Gefahr brachte.

48 Vgl. dazu *Keel* u.a., OLB 1, 154–156; *S. Schroer*, Die Göttin und der Geier, ZDPV 111 (1995) 60—80; *T. Kronholm*, Art. נֶשֶׁר, ThWAT V (1986) 680–689.

49 Zur Geiermetaphorik im Alten Testament vgl. auch *K. Koenen*, "Süßes geht vom Starken aus" (Ri 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55 (1995) 174–197, 178f.

Der dritte Spruch wendet sich indirekt bereits der Welt des Menschen zu, wenn von den Schiffen auf dem Meer die Rede ist. Es geht hier um Geschicklichkeiten und Fähigkeiten, wie sie im Schiffsbau und in der Schiffslenkung zum Ausdruck kommen. Nach Himmel und Erde erscheint als dritter Kosmosbereich das Meer. Damit sind wie in Gen 1 alle Bereiche der Schöpfung abgeschritten. Interessant ist, daß das Alte Testament nur recht selten auf die Schiffahrt zu sprechen kommt[50]. Das hängt damit zusammen, daß die Israeliten – anders als die Phönizier – nicht zu den seefahrenden Völkern zählten und daher alles, was mit Seefahrt zusammenhing, besonders bewunderten.
Wenn auch bislang von unterschiedlichen Wegen die Rede war, so ging es doch immer um Bewegungsarten, mit deren Hilfe man Wegstrecken bewältigen konnte. Wenn abschließend vom Weg des Mannes bei einer Frau die Rede ist, so liegt eine Bedeutungsverschiebung vor. Nun geht es um das "zärtliche Verhalten im intimsten menschlichen Bereich zwischen Mann und Frau"[51]. Das Wunder der Liebe zwischen Mann und Frau steigert die zuvor genannten Wunder im Bereich der Schöpfung und wird daher als letztes genannt.

III. "Deine Augen sind Tauben" – Tiere in der Liebessprache

Wohl in den meisten Kulturen finden sich Tiere auch in der Sprache der Liebe. Tierbezeichnungen werden zu Kosenamen, und der oder die Geliebte wird mit besonders prächtigen, schön-gestalteten oder "süßen" Tieren verglichen. Auch das Hohelied ist voll von solchen Bildern für den oder die Geliebte, auch wenn sie uns zuweilen auf den ersten Blick etwas fremd und seltsam vorkommen, wie vielleicht auch in folgendem Gedicht aus dem Hohelied:

> Siehe, du [bist] schön, meine Freundin
> siehe, du [bist] schön!
> Deine Blicke [sind] Tauben
> hinter deinem Schleier hervor.
> Dein Haar [ist] wie eine Ziegenherde,
> die vom Gileadgebirge herabstürmt.
> Deine Zähne [sind] wie eine Herde zur Schur Bereiter [Schafe],
> die aus der Schwemme heraufsteigen,
> die alle Zwillinge haben,

---

50 Vgl. dazu *O. Keel / M. Küchler*, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden, Göttingen 1982, 1–5.

51 *Meinhold*, ZBK.AT 16/2, 509.

von denen keines ein Junges verloren hat. (Hld 4,1f)[52]

Der Dichter beschreibt Eigenschaften der Geliebten und verwendet hierfür mehrere Tiervergleiche. Immer steht der dynamische Aspekt des Bedeutungsempfängers oder -spenders im Vordergrund, z. B. wenn von der vom Gebirge herabstürmenden Ziegenherde oder den aus der Schwemme heraufsteigenden Schafen die Rede ist. Es geht um die anziehende Macht der Schönheit der Geliebten[53].
Die in Hld 4 verwendeten Vergleiche und Metaphern sind nur zu verstehen, wenn man sich die Gepflogenheit des Alten Orients vor Augen führt, nach der die Bedeutung oder Macht einer Person dadurch verdeutlicht wird, daß man die in der Welt sichtbaren Mächte und Herrlichkeiten mit den Gliedern dieser Person identifizierte. Daß dabei die Augen hervorgehoben werden, ist nicht weiter verwunderlich, denn in ihnen wird die Ausstrahlung eines Menschen sichtbar. Was aber hat es mit der Wendung "Deine Augen sind Tauben" auf sich?[54] Werden die Augen der Geliebten mit Taubenaugen verglichen? Geht es um ihre Unschuld und Reinheit? Oder ist gar ihre Augenfarbe im Blickpunkt?
Wo das Hebräische Körperteile in metaphorischen Zusammenhängen nennt, ist meist nicht die Form, sondern die Dynamis des betreffenden Körperteils im Blick[55]. Das hebräische Wort עֵינַיִם "Augen" bedeutet so übertragen auch "Glänzen, Funkeln". So ist z. B. das "Auge des Weins" dessen Funkeln (Spr 23,31) oder das "Auge des Kupfers" meint das Glänzen dieses Metalls (Ez 1,7). Was aber haben dann Augen und Tauben miteinander zu tun?
Tauben sind im Alten Orient und auch im Alten Testament Botenvögel[56]. In der Sintfluterzählung bringt z.B. eine Taube mit einem Zweig im Schnabel Noah die Botschaft vom Ende der Flut (Gen 8,8ff)[57]. Auch in Hld 4 wird diese Botenfunktion der Tauben im Blick sein. Zudem waren Tauben seit dem 3. Jahrtausend Attributtiere von Liebesgöttinnen, wie z. B. der Ischtar, der Astarte, der Aphrodite und Venus. Der Grund für die Verbindung der Taube mit den Liebesgöttinnen dürfte im auffallenden Liebesspiel dieser Vögel zu suchen sein, vor allem in ihrem Schnäbeln.

---

52 Übersetzung nach *O. Keel,* Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986, 129.

53 Vgl. dazu ebd. 130.

54 Vgl. zu verschiedenen Deutungsvorschlägen *Keel,* ZBK.AT 18, 71f.

55 Vgl. dazu *O. Keel,* Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 27ff.

56 Vgl. dazu *O. Keel,* Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12–14, Gen 8,6–12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten (OBO 14), Göttingen 1977, 11ff.

57 Vgl. dazu ebd. 79ff.

Skulpturen schnäbelnder Tauben sind in hellenistischer Zeit als Weihegaben für Tempel der Liebesgöttin Aphrodite gestiftet worden (vgl. **Abb. 2**).

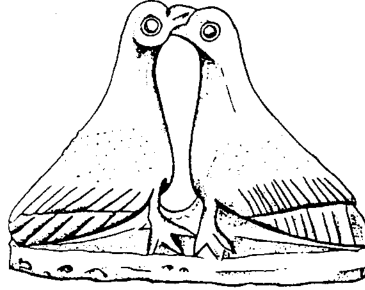


***Abb. 2:** Zwei schnäbelnde Tauben, wahrscheinlich ursprünglich eine Weihegabe für einen Aphroditetempel; Kalksteinskulptur aus Zypern, 4./3. Jh. v.Chr.*





***Abb. 3 + 4:** Zwei altsyrische Rollsiegel aus der Zeit um 1750 v.Chr. zeigen eine sich entschleiernde Göttin, die sich durch diesen Gestus ihrem Partner unmißverständlich nähert. Die Tauben, die vom Gesicht der Göttin wegfliegen, signalisieren deren Liebesbereitschaft*

Ältere ikonographische Zeugnisse bieten weitere Belege für die Deutung der Augen-Tauben-Metapher. So zeigen z.B. zwei altsyrische Rollsiegel aus der Zeit um 1750 v.Chr. Tauben, die vom Gesicht einer sich entschleiernden Göttin wegfliegen, die sich durch diesen Gestus in unmißverständlicher Weise ihrem Partner nähert (vgl. **Abb. 3 + 4**). Diese Beispiele für die Taube als Symbol der Liebe ließen sich leicht vermehren.
Mit den Augen sind in unserem Text sehnsüchtige Blicke gemeint. Berücksichtigt man die genannten Zeugnisse der altorientalischen Bildkunst, so können die Tauben auch in diesem Zusammenhang nur die Funktion von Liebesbotinnen haben. Man könnte den Satz "deine Augen sind Tauben" somit auch so übersetzen "Deine Augen sind Liebesbotinnen"[58]. Der Freund preist also die Schönheit der Geliebten, aber auch ihre Blicke, die von der Liebe künden.
Mit dem Haar assoziiert das Hebräische dagegen Unzählbarkeit und Vitalität[59]. Der Vergleich des Haares mit einer Ziegenherde unterstreicht den Aspekt des Zahlreichen und Unzählbaren. Die meist schwarz gefärbten Ziegen fielen durch ihre Frechheit und Vorwitzigkeit auf[60]. Das Haar der Geliebten wird durch den Vergleich mit einer Ziegenherde zu einer Offenbarung ihrer Vitalität und Lebenslust.
Das Gileadgebirge war für den Reichtum an Herden berühmt (Mi 7,14; Jer 50,19). Herden kennzeichneten aber nicht nur Vitalität, sondern auch das Fehlen urbaner Zivilisation[61]. Im Kontrast zu den schwarzen Haaren, die mit einer in einer Vorwärtsbewegung befindlichen Herde verglichen werden, stehen die weißen Zähne, die nun mit den hellen Schafen verglichen werden. Schafe wurden vor der Schur gewaschen, um dann bei der Schur die sprichwörtliche weiße Wolle (vgl. Jes 1,18; Ps 147,16) zu erhalten. Der Gegensatz zwischen den schwarzen Ziegen und den weißen Schafen ist konventionell und wird hier sicherlich absichtlich eingeführt.
Während die Ziegen und die Ziegenböcke als wild und frech galten, war besonders das Mutterschaf, das vor seinem Scherer verstummt, ein Symbol von Sanftmut. Nicht umsonst heißt es von dem leidenden Gottesknecht in Jes 53,7:

> Er wurde bedrängt, aber er beugte sich
> und tat seinen Mund nicht auf
> wie ein Schaf, das zur Schlachtung gebracht wird,

---

58 Vgl. *Keel*, ZBK.AT 18, 74.

59 Vgl. ebd., 132.

60 Vgl. dazu *Keel*, Deine Blicke sind Tauben, 106.

61 Vgl. Jes 17,2; 32,14; Jer 6,3 und *Keel*, ZBK.AT 18, 133.

und wie ein Mutterschaf, das vor seinen Scherern stumm ist.[62]

"Im Vergleich zu den herabstürmenden Ziegen wirken die in einer Reihe glänzend weiß aus der Schwemme heraufsteigenden Schafe wie eine Festprozession"[63]. Zwillingsnachwuchs war bei Schafen keine ungewöhnliche Erscheinung. Daß keines der Jungtiere durch Raubtiere, Krankheiten oder andere Einwirkungen verloren ging, ist ein Zeichen für Segen und Glück. Wenn nun aber die weiß-leuchtenden, schön-gefärbten und lückenlosen Zahnreihen der Geliebten mit solchen Schafen verglichen werden, dann evoziert dieser Vergleich "den ganzen Segen und die freundlich heitere Festlichkeit einer Schafschur"[64].
Geht es in Hld 4 um die Schönheit der Geliebten, so zeigt ein anderer Taubenvergleich das sehnsüchtige Verlangen nach der Geliebten:

Meine Taube in den Felsklüften,
im Versteck der Klippe.
Laß mich deine Erscheinung sehen,
laß mich deine Stimme hören.
Denn deine Stimme ist betörend
und deine Erscheinung hinreißend. (Hld 2,14)

Dieses kleine Lied bittet die Geliebte inständig, sich sehen zu lassen, sich dem Geliebten zu zeigen. Die Anrede "meine Taube", die sich noch mehrfach im Hohelied findet (Hld 5,2; 6,9), bezeichnet weniger einen Besitzanspruch, sondern eher ein Bekenntnis: In der Gestalt der Geliebten begegnet der Sprecher der Liebe selbst.
Der Erscheinungsort der Geliebten erscheint zunächst merkwürdig. Denn es sind die natürlichen Aufenthaltsorte der Felsentaube, nämlich Felsspalten und Felsklüfte, die schwer zugänglich sind. Das hebräische מַדְרֵגָה "Klippe" meint eigentlich treppenartige Absätze im Felsen. Nur wenn die Wildtaube an den Rand dieser Absätze kommt, wird sie für kurze Zeit für den Betrachter sichtbar, der am Fuß des Berges oder der Schlucht zu den-

---

62 Zum Text vgl. *B. Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 86. *R. Hunziker-Rodewald*, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001, 191, leitet נֶאֱלָמָה dagegen nicht von I אלם nif. "stumm sein, verstummen", sondern von II אלם "binden" ab, das im Alten Testament nur im Pi. belegt ist (vgl. Gen 37,7). Sie bezieht sich hierbei auf das Verhalten von Schafen: "Die Vorstellung eines bei der Schur verstummenden Schafes entspricht nicht der Realität (und wäre auch eine unpassende Parallele zu dem sich keinesfalls stumm zur Schlachtung führen lassenden Schaf), oft aber werden den Schafen bei der Handschur die Beine zusammengebunden" (ebd. Anm. 6).

63 *Keel*, ZBK.AT 18, 133.

64 *Keel*, ZBK.AT 18, 133.

ken ist. Die Geliebte ist also unerreichbar und der "Kontrast zur wilden, öden Umwelt erhöht [...] ihren Glanz"[65]. Aber schon durch ihr Erscheinen ist ihr Gegenüber hin und weg.
Andere Bilder vergleichen den Geliebten mit einer Gazelle oder einem jungen Hirsch:

> Horch, mein Geliebter!
> Siehe, da kommt er!
> Springt über die Berge,
> hüpft über die Hügel.
> Mein Geliebter gleicht einer Gazelle
> oder einem jungen Hirsch.
> Siehe da, er steht
> hinter unserer Mauer.
> späht von den Fenstern her,
> schaut von den Gittern her. (Hld 2,8f)

"Liebende, deren Gefühle und Gedanken unablässig um den geliebten Menschen kreisen, sind bei jedem Geräusch, bei jeder am Horizont auftauchenden Person geneigt, diesen kommen zu hören oder kommen zu sehen"[66]. Wenn die sehnlich erwartete Person dann wirklich kommt, dann wird dieses Ereignis zu einer schönen, glückbringenden Überraschung. Die Geliebte hört den Geliebten kommen, sie sieht ihn förmlich herbeieilen. Von daher ist gerade der Bezug auf Gazellen und Hinden naheliegend. Die Schnellfüßigkeit von Gazellen und Hinden war sprichwörtlich im Alten Testament (vgl. 2 Sam 2,18; Jes 35,6 und **Abb. 5 + 6**).



***Abb. 5:** Springender Mesopotamischer Damhirsch auf einem mittelassyrischen Rollsiegel aus dem 13. Jh. v.Chr.*

---

65 *Keel*, ZBK.AT 18, 100.

66 *Keel*, ZBK.AT 18, 94.

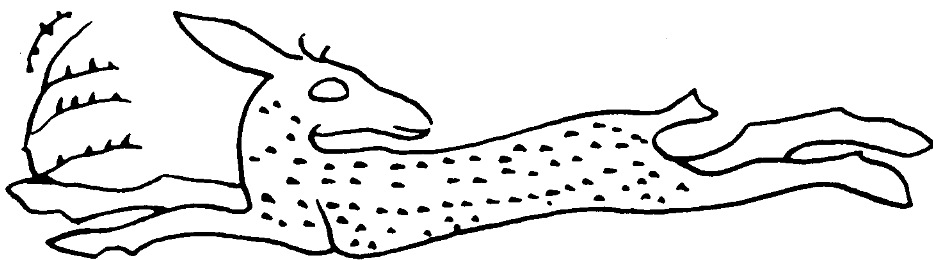


Abb. 6: Ein junger Hirsch, der im Galopp vor einem (auf dieser Umzeichnung nicht mehr sichtbaren) Schakal flieht. Elfenbeinritzung aus Kamid el-Loz aus dem 14./13. Jh. v.Chr.

Der Kontext des Vergleichs in Hld 2,8f, wo vom Springen und Hüpfen des Geliebten über die Berge die Rede ist, zeigt unmißverständlich, daß es auch hier um die schnelle Fortbewegung der Tiere geht.
Da aber nicht von ausgewachsenen Hirschen, sondern von Kitzen die Rede ist, wird neben der Schnelligkeit auch eine gewisse spielerische Agilität, Lieblichkeit und Grazie mit im Blick sein[67].
Ganz andere Tiere begegnen uns in den individuellen Klagen der Psalmen, in denen ein betendes Ich seine Not gegenüber Gott ausbreitet. Zwei Beispielen aus der Gebetssprache wollen wir uns noch zuwenden, bevor ein abschließendes Resümee einige Folgerungen aus den bisherigen Beobachtungen festhalten soll.

IV. "Gleich der Dohle in der Wüste" – Tiere in Klagepsalmen

Ich beginne mit Psalm 102:

> Denn vergangen sind im Rauch meine Tage,
> und meine Gebeine – wie ein Kohlebecken glühen sie.
> Versengt wie Gras und vertrocknet ist mein Herz,
> ja, ich vergaß mein Brot zu essen.
> Von meinem lauten Seufzen
> klebt mein Gebein an meiner Haut.

67 Vgl. dazu *Keel*, Deine Blicke sind Tauben, 79.

> Ich gleiche einer Dohle in der Wüste,
> bin wie eine Eule in Ruinen.
> Ich wache und schreie wie ein Vogel,
> einsam auf dem Dach.
> Den ganzen Tag spotten meine Feinde über mich,
> die gegen mich rasen, nennen mich zum Fluch. (Ps 102,4–9)

Der Beter, der von seinen Feinden verspottet wird und auch körperlich am Ende ist, malt in Bildern des Zerbrechens diesen Verfallsprozeß. Dabei vergleicht er sich mit Wüstenvögeln, die fern von menschlichen Siedlungen in einem öden, lebensfeindlichen Terrain leben[68]. Sowohl Dohle als auch Eule sind nur selten im Alten Testament belegt. Es sind unreine Tiere (vgl. Lev 11,18; Dtn 14,17), die in einsamen, unbewohnten Gegenden, vor allem in Ruinen, Mauern und hohlen Bäumen leben. Ihre Unreinheit hat vermutlich damit zu tun, daß man ihre Lebensräume mit Dämonen in Verbindung brachte[69].
Beide Vögel werden auch in Zeph 2,13f in Zusammenhang mit der untergegangenen Stadt Ninive genannt, von der es heißt:

> Es lagern Herden darin,
> allerlei Wildgetier des Tales[70],
> Dohle und Eule (?)
> nächtigen auf seinen Säulenkapitellen.
> Das Käuzchen[71] ruft unaufhörlich im Fenster,
> der Rabe[72] auf der Schwelle:
> "*ʾarzâ ʿerâ.*"[73]

Der Kontrast zwischen dem einstigen Glanz der Stadt und der jetzigen Trümmerstätte, die von der Natur zurückerobert wurde, könnte größer nicht sein. Das Beste, was dieser Stadt noch passieren konnte, ist, daß sie jetzt von Herden bewohnt wird, denn wo Herden sind, sind auch Hirten.

---

68 Vgl. zum folgenden ausführlich *Riede*, Im Netz, 292ff.

69 Vgl. dazu *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Reine und unreine Tiere, in: *dies. / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–218, 217; *W. Kornfeld*, Reine und unreine Tiere im Alten Testament, Kairos 7 (1965) 134–147, 146f.

70 Statt גּוֹי lies גַּיְא. Zu den Textänderungen in Zeph 2,14 vgl. auch *W. Rudolph*, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja (KAT XIII/2), Gütersloh 1975, 276.278f.

71 Statt קוֹל lies כּוֹס.

72 Statt חֹרֶב lies עֹרֵב. Zum Raben vgl. auch *A. Angerstorfer*, Art. עֹרֵב, ThWAT VI (1989) 366–368; *Kornfeld*, Reine und unreine Tiere, 141; *P. Riede*, Art. Rabe, NBL III (2001) 268.

73 *F. Hartenstein*, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 115f mit Anm. 315 hält die in Zeph 2,14 üblichen Konjekturen für überflüssig.

Und diese sichern ihr wenigstens ein elendes Nachleben. Bei den Herden als den neuen Bewohnern aber bleibt es nicht. Zu den neuen Stadtbewohnern gehören neben den Tieren des Tales nämlich so kulturscheue Tiere wie Dohle und Eule oder Käuzchen und Rabe. Wo solche Tiere die Säulenkapitelle der Stadt als Nistplatz erküren, ist an einen schnellen Wiederaufbau kaum zu denken. Einen besonderen Akzent erhält Zeph 2,13f noch dadurch, daß die neuen Bewohner von Ninive der Stadt ein Totenlied singen, wobei das Krächzen des Raben im Hebräischen mit dem Ruf "*'arzâ 'erâ*" sogar lautmalerisch nachgeahmt wird[74].

Wenn der Beter von Ps 102 sich nun mit solchen Vögeln vergleicht, dann zeigt dieser Vergleich eindrücklich, daß er sich im Bereich des Todes sieht, wobei die Aspekte der Einsamkeit und Isolation (der "soziale Tod") im Vordergrund stehen.

V. 8 unterstreicht dies durch ein weiteres eindrückliches Tierbild. Hier vergleicht sich der Beter mit einem kleinen Vogel, der schreit. Dieses Schreien ist Ausdruck der Klage. Andererseits unterstreicht das einsame Wachen auf dem Dach die Besonderheit seiner Lage. Während das Dach sonst häufig Ort kollektiver Klage ist (vgl. Jes 15,3; 22,1; Jer 48,38), so ist der Beter von Ps 102 auch in seinem Klagen allein und verlassen. In seiner Isolation fühlt er sich bereits als tot und hofft auf Gott, der ihn aus diesem Zustand der Existenzbedrohung erretten soll.

Ging es in Psalm 102 um Vögel, die aufgrund ihrer klagenden Rufe, ihres Aufenthalts in Todesräumen als Vergleichsspender für die Not des Beters dienten, so enthält Psalm 22,7 ein Tierbild, das auch uns vertraut ist. Hier wird der Beter ebenfalls mit einem ungefährlichen Tier verglichen, das verachtet wurde und einzeln leicht zu vernichten war: dem Wurm.

(7) Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch,
ein Spott der Leute, verachtet vom Volk.
(8) Alle, die mich sehen, verhöhnen mich,
spalten die Lippe, schütteln den Kopf:
(9) "Wälz auf / zu JHWH, der helfe ihm,
der errette ihn, wenn er Gefallen an ihm hat." (Ps 22,7–9)

V. 7 ist Teil des 2. Klageganges von Psalm 22 und beschreibt einerseits den Zustand des Beters (V. 7a), andererseits "das Verhältnis seiner Mit-

74 Zur möglichen Übersetzung dieses Rabengekrächzes vgl. *K. Seybold*, Nahum, Habakuk, Zephanja (ZBK.AT 24/2), Zürich 1991, 109; *ders.*, Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephanja (SBS 120), Stuttgart 1985, 53; *Th. Staubli*, Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991, 259.

menschen zu ihm"[75] (V. 7b). Diese Verhältnisbestimmung wird in der Feindbeschreibung V. 8f weitergeführt.

Vor allem V. 7a interessiert in unserem Zusammenhang, weil hier der Wurm genannt wird, ein im Alten Testament nur selten belegtes Tier. Einerseits tritt er als Schädling auf, der Weinpflanzungen und Sträucher vernichten kann (vgl. Dtn 28,39: hier handelt es sich möglicherweise um den Beerenwurm *Cochylis ambiguella*?[76]; Jona 4,7)[77]. Andererseits kommt der Wurm in verwesenden und verfaulenden Stoffen vor, z. B. in verdorbenen Lebensmitteln (Ex 16,20) oder in Leichen, die vollständig von Würmern zerfressen werden (vgl. Jes 66,24), wie das anschauliche Spottlied der Scheolbewohner Jes 14,11 beweist:

> Maden sind das Lager unter dir und Würmer deine Decke.[78]

Wenn hier die Würmer als Bett und als Decke bezeichnet werden, dann zeigt dies, daß der Tote im Grab vollkommen von ihnen bedeckt und umgeben ist. Parallel zum Wurm wird mehrfach, so auch in Jes 14,11[79], die Made genannt, ein Tier, das ebenfalls in faulenden Speisen (Ex 16,24), in kranken Körpern (Hi 7,5) und in Leichen im Grab (Hi 21,26; Sir 7,17; 10,11) zu finden ist[80]. Würmer haben demnach eine Affinität zu Verwesung und Tod und gehören in den Bereich des Unreinen[81] und Ekelerregenden, wie auch die beiden folgenden Stellen[82] zeigen:

> Denn wenn der Mensch gestorben ist, da wird er Maden und [anderes] Getier und Würmer bekommen. (Sir 10,11)

---

75 *H. Gese*, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München, 1974, 180–201, 186. Vgl. zum folgenden ausführlich *Riede*, Im Netz, 307ff.

76 Vgl. *M. Rose*, 5. Mose (ZBK.AT 5/1+2), Zürich 1994, 540.

77 Vgl. dazu *P. Riede*, Art. Wurm, NBL III (2001) 1140–1142.

78 Zum Text vgl. *H. Wildberger*, Jesaja. Kapitel 13–27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 534; vgl. ferner Hi 21,26; 24,20.

79 Vgl. ferner Hi 25,6; Jes 14,11.

80 Vgl. *Wildberger*, BK X/2, 550; *P. Riede*, „Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten, UF 25 (1993) 331–378, 353 = unten S. 165–212, 194.

81 Vgl. dazu Num 5,2; 19,11–13.16; 31,19; Hag 2,13: Die Leiche und alles, was sie berührt, gilt als unrein. Vgl. ferner Lev 11,41–44.

82 Zitiert nach *E. Kautzsch* (Hg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, 280.288.

Demütige tief deine Seele, denn das Endschicksal aller Menschen besteht im Gewürm. (Sir 7,17)

Neben seiner Kleinheit und Schwäche ist der Wurm ein Tier, das in einem Todesbereich, dem Grab bzw. in Verwesendem, lebt. Hi 25,6 unterstreicht diese Deutung. Dort werden Mond und Sterne in Gegensatz gesetzt zu Würmern und Maden, den Symbolen der Sterblichkeit des Menschen. "Wenn nicht einmal Mond und Sterne vor dem Angesichte Gottes als rein erscheinen, wie dann der armselige Mensch"?[83] Der Vergleich des Menschen mit Wurm und Made kann beides, Armseligkeit und Unreinheit[84], knapp zum Ausdruck bringen.
Während in Hi 25,6 eine Wesensbestimmung des Menschen vorliegt, zeigt der Vergleich in Ps 22,7 eine zeitweilige Notsituation des Beters an, die deswegen aber nicht weniger bedrängend und theologisch von höchstem Gewicht ist. Denn wo der Mensch seine Gestalt und seine Hoheit verliert, da verliert er auch seine Menschenwürde und wird zur Unperson, die verachtet wird (vgl. Jes 49,7; 52,14; 53,3). Wo der Beter ausgeschlossen ist aus dem Bereich der Menschen und in die "Sphäre der niederen Kriechtiere"[85] eingereiht, den schmähenden Gegnern überlassen wird, wird er "zum Gegenteil des königlichen Menschen, der in 'Herrlichkeit und Pracht gekleidet ist'"[86] (Ps 8,6). Im Staub sich windend, zu Boden gedrückt, ohne aufrecht gehen zu können, hineingestellt in die Welt der Verwesung und des Todes, ist er einsam, isoliert. Diese Einsamkeit und Schwäche des Beters von Ps 22 aber hat ihre Ursache letztlich in der Ureinsamkeit der Gottverlassenheit und Gottesferne (vgl. V. 2f), die durch die Klage des Beters aufgebrochen werden soll.
Andere Metaphern zeigen den physischen, psychischen und sozialen Verelendungs- und Verfallsprozeß des Einsamen und Angefochtenen in seiner Totalität auf (vgl. V. 15f.18a.19). Sie führen schließlich auf den theologischen Spitzensatz hin: In Todesstaub legst du mich (V. 16). "Damit ist die Situation des Beters als Existenz in der Todeswelt gekennzeichnet, und auch die anderen Motive stellen diese Todeswirklichkeit dar"[87].

---

83 *F. Hesse,* Hiob (ZBK.AT 14), Zürich ^{2}1992, 150.

84 Vgl. die Betonung des Stichworts טהר in Hi 25,4f.

85 *H. Spieckermann,* Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 250; vgl. auch *M. Douglas,* Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985, 77: "Prototyp und Modell für wimmelnde Tiere ist der Wurm. So wie der Fisch dem Meer zugehört, gehört der Wurm zum Bereich des Grabes, zu Tod und Chaos".

86 *F.-L. Hossfeld / E. Zenger,* Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB Lfg. 29), Würzburg 1993, 149.

87 *H. Seidel,* Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament (ThA 29), Berlin 1969, 22.

Das Bild vom Wurm fügt sich nahtlos in diesen Kontext ein. Aber nicht nur körperlich ist der Beter am Ende. Indem seine Umgebung ihn mit Worten und Abwehrgebärden verspottet, schneidet sie ihn auch von den alltäglichen sozialen Kontakten ab und besiegelt "die sichtbare Erniedrigung"[88]. Das Feindzitat treibt diesen Spott auf den Höhepunkt.
Indem der Beter jedoch seine Notlage vor Gott ausspricht, erhofft er zugleich eine Wende seiner Situation. Durch den Vergleich mit dem Wurm will er auf sein Elend aufmerksam machen und Gott zum hilfreichen Eingreifen für sein Geschöpf herausfordern[89].

V. Der Mensch im Spiegel der Tiere – Einige abschließende Überlegungen

Tierbilder und Tiervergleiche gehören zu den uralten menschlichen Kulturtraditionen[90]. Sie bewahren etwas von der archaischen Bewunderung des Menschen gegenüber dem Tier und zeigen zugleich seinen Respekt vor dem Mitgeschöpf. Das Alte Testament unterscheidet sich hierin nicht von anderen Kulturen.
Zu den bewunderten Tieren gehörten aber nicht nur diejenigen, mit denen der Mensch unmittelbar zu tun hatte, die Schafe und Ziegen also, die Rinder und Esel, sondern auch die wilden, von denen häufig unmittelbare Gefahr ausging. Im Hintergrund vieler Texte steht eine genaue Beobachtung der Tiere, ihres Verhaltens, ihrer Bewegungen, ihrer Wesensmerkmale oder Charaktereigenschaften[91].
Häufig sah man in den Tierbildern reine Illustrationen, bloße ästhetisch-poetische Ausschmückungen. Aber das ist nicht ihre eigentliche Absicht[92]. Durch die Bildsprache werden Menschen und Tiere in ein enges Verhältnis gebracht. Das aber hat zur Folge, daß auf den Vergleichsempfänger etwas vom Wesen des Vergleichsspenders übergeht oder übertragen wird. Daher kann gerade der Bereich der Tiermetaphorik einen wichtigen Beitrag für

---

88 *H.-J. Kraus,* Psalmen (BK XV/1+2), Neukirchen-Vluyn [5]1978, 327. Zum sozialen Tod vgl. *P. Hasenfratz,* Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften (ZRGG.B XXIV), Leiden 1982, 33ff.

89 Vgl. *H. Begrich,* Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52 (1934) 81–92, 87.

90 Vgl. hierzu auch *Westermann*, Vergleiche, 81ff; *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke,* Tierbezeichnungen und Tiervergleiche, in: *dies. / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 194–198, 196f.

91 Vgl. hierzu *Schwab*, Tierbilder, 42f.

92 Vgl. *Westermann*, Vergleiche, 15. Zur Bedeutung der Bildsprache vgl. auch *B. Janowski,* Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, EvTh 55 (1995) 155–173, 166ff.

die Rekonstruktion des Mensch-Tier-Verhältnisses im alten Israel leisten[93], denn sie bringt die "spezifische ... Wahrnehmungsweise und Weltsicht"[94] der altisraelitischen Gesellschaft auf unverwechselbare Weise zum Ausdruck.

Vor allem die Texte aus dem Proverbienbuch setzen Tierwelt und soziale Welt parallel. Dabei reicht "die Realität der täglich erfahrenen Wirklichkeit ... aus, Maßstäbe für das eigene Handeln zu gewinnen. Zugrunde liegt dem die Entsprechung zwischen dem Menschen als Geschöpf und der übrigen Kreatur"[95]. Tiere werden zum Vorbild des Menschen, und die Tiervergleiche haben lehrhafte, didaktische Funktion. Der Mensch soll durch zum Teil drastische Bilder dazu gebracht werden, sein eigenes Verhalten zu überdenken[96]. Wenn der Mensch sie beherzigt, wird sein Leben gelingen, und er wird vor Schaden bewahrt[97]. Die Adressaten dieser Vergleiche werden demnach auf ihren gesunden Menschenverstand, auf ihr natürliches Empfinden und ihr Urteilsvermögen hin angesprochen[98].

Zugleich haben diese Tierbilder auch eine affektive, emotionale Seite. Es ist ein Unterschied, abstrakt von einer Gefahr zu sprechen, oder den brüllenden Löwen oder den reißenden Bär in Erinnerung zu rufen. Manche Sprüche (z. B. Spr 17,12) vermischen auch Gefühle der Angst mit Spott und Sarkasmus[99] und "helfen so, auch Unabänderliches zu bewältigen, eben humorvoll zu bewältigen"[100].

Anders sind die Tiervergleiche des Hohenlieds zu beurteilen: Sie verschmelzen den oder die Geliebte mit der Grazilität, der Schönheit, der Anmut der Tiere und vermitteln etwas von der Vitalität und Lebenslust, die

---

93 Anders *F. Schmitz-Kahmen*, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (NThDH 10), Neukirchen-Vluyn 1997, 37, der nur solche Texte in seine Untersuchung einbezieht, "die nach vorangegangener, ausführlicher Untersuchung hinsichtlich einer Wertung des realen Mensch-Tier-Verhältnisses für aussagekräftig befunden wurden". Ausgeschlossen wird dagegen "das weite Feld der 'Tiersymbolik', weil sich die hierin getroffenen Aussagen allenfalls sekundär auf die 'reale Tierwelt' beziehen, jedoch keine unmittelbare oder auch nur mittelbare Wertung der Tiere beinhalten" (ebd.).

94 *B. Janowski*, Die "Kleine Biblia". Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments, in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zu einer Theologie des Alten Testaments II, Neukirchen-Vluyn 1999, 126–164, 137.

95 *Westermann*, Vergleiche, 14.

96 Vgl. dazu *Westermann*, Vergleiche, 13f.

97 Vgl. *Delkurt*, Ethische Einsichten, 73.

98 Vgl. *Westermann*, Vergleiche, 15.

99 Vgl. *Forti*, Animal Images, 57.

100 *Ernst*, Karikaturen, 64.

dem oder der Geliebten eignen[101]. Andere Vergleiche unterstreichen die Sehnsucht nach dem Gegenüber[102].
Auch die Tierbilder der Klagepsalmen[103] eignen dem Vergleichsempfänger etwas vom Wesen des Vergleichsspenders zu. Wenn der Beter z. B. mit einer Dohle oder einer Eule in der Wüste verglichen wird, so zeigt dieser Vergleich die Einsamkeit und Isolation des Beters, der sich in einen Todesraum versetzt fühlt. Diese Vergleiche wollen das Leiden intensivieren und verstärken[104]. Zugleich zeigen sie, wie stark die Unterwelt als Sphäre abnehmender Lebenskraft ins menschliche Leben hineinreicht und ihre Herrschaft auf Lebende ausbreiten kann.
Diese Bilder der Klage binden das Geschick des Beters an die ihn umgebende Naturwelt. Gerade wo die dem Schöpfer vorgehaltene Kreatürlichkeit, die bedroht ist, sich im Vergleich mit der seufzenden Kreatur Ausdruck verschafft, wird deutlich, wie sehr sich der Mensch mit den Tieren verbunden weiß[105]. Diese Bilder aber wollen Gott zum Eingreifen für sein Geschöpf bewegen, damit die Einsamkeit, die Leiden mit sich bringt, durchbrochen und neues heilvolles Leben möglich wird.

---

101 Vgl. hierzu *Westermann*, Vergleiche, 12f.

102 Vgl. dazu *Keel*, Deine Blicke sind Tauben, 13f.

103 Vgl. hierzu *Riede*, Im Netz, 323f.

104 Vgl. *C. Westermann*, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984, 85.

105 Vgl. *Westermann*, Vergleiche, 82.

Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere

Der Mensch und die Haustiere in der Sicht des Alten Testaments[1]

Wenn wir heute von Haustieren sprechen, so denken die meisten Menschen vermutlich zunächst an Kleintiere, wie Hunde und Katzen, Meerschweinchen und Kanarienvögel, Tiere, die zu beständigen Begleitern des Menschen werden, oft fester Bestandteil von Familien sind und häufig einen sozialen Zweck "erfüllen". Zu Nutztieren dagegen besteht oft nur eine sehr entfremdete Beziehung, die im Extrem bereits dazu führte, daß sich viele Kinder Kühe "lila" vorstellen[2]. Die Zahl derer, die einen Kuh- und Schweinestall schon einmal von innen gesehen haben, wird gerade bei Stadtkindern immer kleiner. Und selbst wenn Wissen über solche Tiere vorhanden ist, dann ist es meist nicht mehr durch eigene, aus dem Umgang mit den Tieren gewonnene Erfahrungen abgedeckt.

I. Die Haustiere im Alten Testament

Wenn das Alte Testament von Haustieren spricht, so sind meist Nutz- und Arbeitstiere im Blick: Zum grundlegenden Haustierbestand gehörten Schafe und Ziegen (das sogenannte Kleinvieh), Rinder (das Großvieh), Esel und Tauben. Nach Ausweis der Archäologie und der alttestamentlichen Texte kamen auch Hausschweine in Palästina / Israel vor (vgl. Spr 11,22[3]). Sie wurden erst in nachexilischer Zeit mehr und mehr tabuisiert und schließ-

---

1 Für weitergehende Informationen vgl. besonders *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, sowie *O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 100–180.

2 Nach einer dpa-Meldung vom 21.4.1995 sind für jedes dritte Kind selbst aus ländlichen Gebieten Kühe lila, wie eine Malaktion in Bayern ergab, bei der 40000 Bauernhofposter an Kindergärten verteilt wurden. Bei einem Drittel dieser Poster waren die Kühe "lila" ausgemalt. Die Bauernverbände werteten dies als Zeichen dafür, daß die medial vermittelte Scheinwelt der Werbung die Phantasie der Kinder derart bestimme, daß selbst auf dem Land die Realität davon überlagert wird.

3 Zum Text vgl. *P. Riede*, Im Spiegel der Tiere. Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier in der christlich-jüdischen Tradition, = oben S. 29–56, 41.

lich für unrein erklärt[4]. Zu Hunden hatten die Menschen ein eher negatives Verhältnis[5]. Sie lebten meist in Rudeln halbwild in der Nähe der Siedlungen (Ps 59,7.15f), durchstreiften diese auf der Suche nach Eßbarem und wurden meist ängstlich gemieden. Von Katzen hören wir fast nichts[6]. Pferde galten als Luxus, waren sie doch als Körnerfresser letztlich Nahrungskonkurrenten des Menschen (1 Kön 5,8). Da sie vornehmlich im Krieg als Zugtiere vor dem Streitwagen eingesetzt wurden, wurde ihr Besitz v.a. in prophetischen Kreisen als negativ angesehen (vgl. Jes 30,15f u.ö.). Kamele fanden sich vermutlich nur in geringer Anzahl. Sie waren das charakteristische Reittier der Nomaden, die es für Überfälle nutzten (Ri 6,5; 7,12). Daneben wurde durch das Kamel seit dem 2. Jahrtausend der auch durch Wüstenstrecken führende Fernhandel möglich (vgl. 1 Kön 10,2).

Das Zusammenleben des Menschen mit Haustieren ist eine Entwicklung, die früh einsetzte. Die seit dem Ende des 9. Jahrtausends in Vorderasien vollzogene Domestikation[7] von Schafen und Ziegen als den ältesten Wirtschaftstieren steht in Zusammenhang mit der Entwicklung der Agrarwirtschaft. Rind und Schwein kamen erst in der Folgezeit hinzu[8]. Das älteste wirkliche Haustier aber dürfte der Hund sein, dessen Domestikation schon in der Zeit der spät- bzw. nacheiszeitlichen Jäger-Sammler-Gemeinschaft nachzuweisen ist[9].

Schon die Einteilung der Tierarten in der "jahwistischen" Schöpfungserzählung Gen 2,20 aber setzt domestizierte Tiere (hebr. בְּהֵמָה) als solche voraus, die neben den Vögeln und den Tieren des Feldes, also den Wildtieren, genannt werden. Man kann daher annehmen, daß schon in der Zeit der Entstehung dieses Textes keine Erinnerung daran mehr vorhanden war, daß der Mensch sich die Tiere über einen langen Zeitraum hinweg vertraut machte und zähmte[10].

---

4 Vgl. dazu *P. Riede*, Art. Schwein, NBL III (2001) 541–543; *U. Hübner*, Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im Alten Israel, VT 39 (1989) 225–236.

5 Eine Ausnahme ist der Hund des jungen Tobias, der diesem zum treuen Reisebegleiter wird (Tob 5,17; 11,4).

6 Sie werden nur Bar 6,22 im Zusammenhang einer Polemik gegen Götterbilder genannt.

7 Vgl. dazu *Th. Staubli*, Hinweise zur Haustierwerdung im Vorderen Orient, in: *O. Keel*/ *Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 20–24; *B. Brentjes*, Die Haustierwerdung im Orient. Ein archäologischer Beitrag zur Zoologie, Stuttgart 1966.

8 Vgl. *N. Benecke*, Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung, Stuttgart 1994, 77–89

9 Vgl. *Benecke*, Mensch, 68–76.

10 Vgl. dazu *M.-L. Henry*, Art. Tier, BHH III (1966) 1984–1987, 1984.

II. Viehzucht als Lebensgrundlage

Das Gedeihen der Haustiere lag den Menschen besonders am Herzen, hingen doch ihr Leben und ihre Existenz wesentlich von ihnen ab. So gehören nach Ps 144,12–14 viele Dinge zusammen, um den Fortbestand des Lebens zu garantieren: Kinder genauso wie gefüllte Vorratskammern und ein reicher, nicht durch Schaden oder Verlust geschmälerter Zuwachs an Klein- und Großvieh.

12 Wohl unseren Söhnen, sie sind wie Pflanzen,
großgezogen in ihrer Jugend.
Unsere Töchter sind wie Säulen, fein geschnitzt,
ein Abbild des Palasts.
13 Unsere Speicher sind gefüllt.
spenden Vorrat jeglicher Art.
Unsere Schafe mehren sich tausendfach,
vieltausendmal auf unseren Fluren.
14 Unsere Rinder sind trächtig,
ohne Schaden und ohne Fehlgeburt.
Kein Wehgeschrei ist auf unseren Gassen.

Wo aber solcher Zuwachs ausblieb, wo Schaden und Verlust eintraten, da bestand Grund zur öffentlichen Klage. Solch ein Schaden konnte nicht nur durch Krankheiten oder Naturkatastrophen entstehen. Gefahren drohten auch durch wilde Tiere, die in die Herden einbrachen und Schafe oder Ziegen rissen, durch räuberische Einfälle von Nomaden und erst recht durch kriegerische Aktionen, denn Vieh war ein begehrtes Beutegut.
Erinnert werden kann in diesem Zusammenhang an die Reihe der "Hiobsbotschaften" in Hi 1,13–19, die fast eine Art Negativkommentar zu Ps 144 sind. Sie beginnen mit der Nachricht:

> Die Rinder pflügten und die Eselinnen gingen neben ihnen auf der Weide, da fielen die aus Saba ein und nahmen sie weg und erschlugen die Knechte. (V. 14f)

Weitere solche Unheilsbotschaften betreffen die Schafe, die von einem Gottesfeuer aus dem Himmel (möglicherweise ein gewaltiger Blitzschlag) getroffen werden (V. 16), die Kamele, die von den Chaldäern geraubt werden (V. 17) und die Nachkommen Hiobs, die durch die Folgen einer Naturkatastrophe ausgelöscht werden (V. 18f) – alles miteinander Grund zur Trauer für Hiob (Hi 1,20f): Einst ein reicher Mann mit großem Viehbesitz[11], steht er nun mit völlig leeren Händen da. Dennoch hadert er nicht

---

11 Erwähnt werden 7000 Stück Kleinvieh, 3000 Kamele, 500 Joch Rinder und 500 Eselinnen (vgl. Hi 1,3).

mit Gott, weil er all seinen Besitz als Gabe Gottes ansieht, die ihm nur auf Zeit überlassen ist (V. 21).
Nur wenige Menschen hatten solch eine Menge von Tieren, z.B. Nabal, der 3000 Schafe und 1000 Ziegen besaß (1 Sam 25,2), oder der Moabiterkönig Mescha, dem je 100000 Widder und Schafe zugeschrieben werden (2 Kön 3,4). Diese Herden weideten tagsüber unter der Aufsicht von Berufshirten oder von jüngeren Familienmitgliedern (1 Sam 16,11; 17,15.34) in der Steppe oder auf unbebauten Hügeln. Abends trieb man sie in Hürden bzw., wenn es kalt war oder regnete, in Höhlen. Wo die Bauern ihre Haustiere hielten, ist unklar. Der Esel war wahrscheinlich im offenen Hof des Hauses untergebracht. Auch ein Schaf oder eine Ziege dürften als Milchtier dort zu finden gewesen sein.

III. "Achte auf das Aussehen deines Kleinviehs!"

Die meisten Menschen mußten mit ein paar Schafen und Ziegen auskommen. Umso mehr hegte und pflegte man diese Tiere, die den beweglichen Besitz bildeten.
Daher mahnt Spr 27,23–27 den Bauern[12]:

> Verstehe dich gut auf das Aussehen deines Kleinviehs! Achte auf deine Herden! Denn Besitz dauert nicht ewig und Reichtum nicht für alle Zeit. Ist das Gras verschwunden und der Nachwuchs zum Vorschein gekommen, und wurden die Kräuter der Berge gesammelt, (dann) gibt es Lämmer für deine Kleidung, und den Kaufpreis eines Feldes (bilden) Böcke, und der Bedarf an Ziegenmilch (reicht) für deine Nahrung, für die Nahrung deines Hauses und als Lebensunterhalt für deine Mägde.

Deutlich werden die Mühen der Viehhaltung beschrieben: Das ganze Jahr über mußten Wiesen und Weideflächen abgeerntet werden, um genügend Futter für die Tiere heranzuschaffen. Auch die ausreichende Versorgung der Tiere mit Wasser war schwierig. Aber diese Mühe lohnt sich mehr als ein Leben, das auf anderem Besitz gründet. Denn die Tiere lieferten Milch, Fett, Häute, Fleisch[13] und Wolle. Nicht nur Kleidung wurde aus ihren Produkten hergestellt. Die Böcke konnte man verkaufen, um zusätzliches Ak-

---

12 Angesprochen ist ein begüterter Bauer, der allerdings nicht so reich ist, daß er neben Schafen und Ziegen Großvieh und Kamele besitzt. Zur Stelle vgl. *A. Meinhold*, Die Sprüche (ZBK.AT 16/1.2), Zürich 1991, 461–463.

13 Doch wird Fleischgenuß selten gewesen sein und sich meist auf Feste und die Bewirtung von Gästen beschränkt haben, vgl. dazu *Th. Staubli*, Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im Alten Orient, in: *Keel / Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", 46ff. Die Hauptnahrung bestand dagegen aus Getreide und Hülsenfrüchten.

ker- und Weideland zu erwerben. Und das ganze Haus konnte man mit dem Milchertrag ernähren. All das gründet aber auf dem Zustand und dem Wohlbefinden der Tiere, die der Besitzer im Blick zu behalten hat[14].
Daß das Mensch-Tier-Verhältnis darüber hinaus auch eine emotionale, affektive Seite haben konnte, zeigt ein in 2 Sam 12,1–10[15] überliefertes Gleichnis, das die rührende Geschichte eines einfachen Bauern erzählt, dem ein bitteres Los zuteil wurde: Ein Reicher und ein Armer leben in derselben Stadt. Der Reiche besitzt große Mengen an Kleinvieh und Rindern, der Arme dagegen nur ein einziges Lamm, das er für sich gekauft hatte. Die Schilderung der Fürsorge für das Tier ist einzigartig: Der Arme zieht es zusammen mit seinen Söhnen auf. Es ißt von seinem Brot und trinkt aus seinem Becher, es schläft an seiner Brust und es wird für ihn wie eine Tochter. Als einmal der Reiche Besuch bekommt und er dem Besucher ein Gastmahl zubereiten will, reut es ihn, dafür eines seiner eigenen Tiere zu nehmen. Vielmehr schlachtet er das Lamm des Armen und bereitet es dem Mann zu, der ihn besucht.
Welch ein Kontrast! Hier der Reiche, der aus dem Vollen schöpfen konnte, aber zu geizig ist, eines seiner vielen Tiere zu schlachten. Da der Arme, der nur ein einziges Tier hat, an dem er aber mit aller Liebe hängt. Der Verlust des Tieres ist für den Bauern mehr als ein materieller Schaden. Der Arme verliert durch den Reichen ein Lebewesen, das ihm ans Herz gewachsen ist. Und die Verletzung dieses Gefühls empfand man als Frevel, wie auch die Reaktion Davids zeigt (vgl. V. 5), auf den das Gleichnis letztlich abzielte.

IV. Die Tiere und das Recht

Die wichtigsten Arbeitstiere waren Rind und Esel. Sie halfen bei der mühseligen Feldarbeit und wurden einzeln oder paarweise vor den Hakenpflug

---

14 Das Sprüchebuch bezieht sich noch an anderen Stellen auf den Viehbestand, vgl. z.B. Spr 14,4:

> Ohne Rinder (besteht nur) ein Getreidefuttertrog,
> aber eine Menge an Erträgen (entsteht) durch die Kraft der Rinder

Der Spruch weist auf den vielfältigen Nutzen und die gesteigerten Erträge hin, die den Bauern durch die Rinder und ihre bei verschiedenen landwirtschaftlichen Arbeiten (Pflügen, Dreschen, Ziehen von Karren etc.) eingesetzte Arbeitskraft entstehen (vgl. *Meinhold*, ZBK.AT 16/1.2, 231).

15 Zur Deutung vgl. *F. Stolz*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 240f; *H. Gunkel*, Das Märchen im Alten Testament (RV II/23–26), Tübingen 1921, 35f.

gespannt[16], mit dem man den steinigen Boden auflockerte. Esel und Maultiere brachten das zu Garben zusammengebundene Getreide zum Dreschplatz, wo es mithilfe eines Dreschschlittens gedroschen wurde. Auch hierbei wurden Rind oder Esel eingesetzt. Das Rind war ferner Zugtier für schwere Lastkarren, der Esel v.a. Lasttier, in früher Zeit aber auch Reittier.
Daß diese Arbeitstiere auch in die Lebensgemeinschaft des Menschen eingebunden wurden, zeigt sich v.a. im Bereich des Rechts, wobei auch hier der Gedanke der Fürsorge im Vordergrund steht. So heißt es Dtn 25,4:

> Du sollst dem Rind, das da drischt, das Maul nicht verbinden.

Dem arbeitenden Tier soll also ein Teil des Ertrags seiner Arbeit zuteil werden und nicht um einer Gewinnmaximierung willen verweigert werden. Natürlich waren auch in alttestamentlicher Zeit die Tiere nicht davor gefeit, ausgenutzt und mißhandelt zu werden. Vermutlich wird es den Eseln damals nicht anders gegangen sein, als ihren heute im Orient lebenden Artgenossen[17]: Die Last, die ihnen aufgebürdet wurde, konnte die Grenze des Belastungsvermögens leicht überschreiten, so daß sie zusammenbrachen. Auf solch einen Fall spielt Ex 23,5 an:

> Wenn du siehst, daß der Esel deines Gegners unter seiner Last zusammengebrochen ist, so höre auf, dich von ihm fernzuhalten. Du sollst mit ihm zusammen Hilfe leisten.

Hier ist mehr als Tierliebe im Spiel. Die wirtschaftliche Existenz selbst des Feindes darf nicht gefährdet werden, denn er ist von der Arbeitskraft seines Tieres abhängig. Um des Menschen, aber auch um des Tieres willen ist in solch einem Fall zu helfen, auch wenn man sich sonst nicht gerade freundlich gesonnen ist[18].
Auf die Schwachen in der Gesellschaft, die Fremden, Sklaven, aber auch die Arbeitstiere bezieht sich auch das Gebot der Sabbatruhe:

---

16 Doch verbietet Dtn 22,10, Rind und Esel zusammen vor den Pflug zu spannen.

17 Vgl. dazu *R. Beyer*, "Tut dem Kamel nichts Böses an". Geliebte und andere Tiere im Islam, in: *W.-R. Schmidt*, Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh 1996, 129–154, 132f u.ö.

18 Vgl. dazu *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart 1994, 100f.

> Sechs Tage sollst du arbeiten und am 7. Tag sollst du aufhören zu arbeiten, damit ausruhen dein Rind und dein Esel und aufatmen der Sohn deiner Sklavin und der Fremde (Ex 23,12, vgl. Dtn 5,14; Ex 20,10).[19]

Einziger Zweck dieses Tages sind Ruhe und "Ausspannen". Und genannt werden in diesem Zusammenhang an erster Stelle neben den Schwachen die Tiere, die im Alltag besondere Arbeitslasten zu tragen hatten. Der Sinn dieser Regelung aber ist derselbe wie in der Brachjahrbestimmung (Ex 23,11): Mensch und Natur unterliegen der Gottesherrschaft, was zur Folge hat, daß "der organisierten Nutznießung von Arbeitskraft und Fruchtbarkeit des Feldes eine Grenze"[20] gesetzt wird.

Besondere Schutzbestimmungen betreffen das Muttertier und sein Neugeborenes: Wenn ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege geboren wird, soll das Junge sieben Tage bei seiner Mutter bleiben. Erst danach darf es geopfert werden (Lev 22,27; vgl. Ex 22,29). Ein Rind oder Schaf soll nicht am selben Tag wie sein Junges geschlachtet werden (Lev 22,28). Und das Böcklein soll man nicht in der Milch seiner Mutter kochen (Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21c). Hier zeigt sich der Respekt vor der geheimnisvollen Weitergabe des Lebens, der verhindert, die innige Beziehung zwischen Muttertier und säugendem Jungtier zu zerstören[21].

All diese Bestimmungen setzen der Nutzung der Natur und der Tiere durch den Menschen Grenzen und bringen damit zugleich zum Ausdruck, daß der Mensch sein eigenes Leben und die Fruchtbarkeit der Natur JHWH verdankt.

V. "Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere – aber das Innere der Frevler ist grausam"

Wie das ideale Verhältnis des Menschen zu seinen Tieren und besonders den Nutztieren aussehen könnte, kann sehr gut ein weisheitlicher Satz zusammenfassen, der sich in Spr 12,10 findet[22]:

---

19 Vgl. ferner Dtn 22,6f sowie die Bestimmungen zum Sabbatjahr in Ex 23,10f; Lev 25,5–7, die voraussetzen, daß der Ertrag des Landes Mensch und Tier zukommt.

20 *Otto*, Ethik, 101.

21 Vgl. dazu *O. Keel*, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980.

22 Der Text spielt vor allem im Pietismus eine wichtige Rolle, wo der Tierschutzgedanke früh zu finden ist, vgl. dazu *M.H. Jung*, "Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs". Der Tierschutzgedanke im Pietismus, in: *B. Janowski / P. Riede* (Hg.), Die Zukunft der

> Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner[23] Tiere.

Das hebräische Wort נֶפֶשׁ, das hier mit "Bedürfnis" übersetzt wird, hat ein großes Bedeutungsfeld: Seele, Kehle, Hauch, Atem, Leben[24]. An unserer Stelle meint das Wort zunächst all das, was ein Tier zum Leben braucht, zuerst das Futter, das durch die Kehle geht, dann aber auch alles andere, was für eine gute, wir würden heute sagen: artgerechte Tierhaltung wichtig ist. Dazu gehört auch die Beachtung der natürlichen Bindungen der Tiere.
Wer so versucht, die Bedürfnisse der Tiere zu achten, wer alles tut, was für das Wohl der Tiere nötig ist, bis sie vielleicht geschlachtet werden, der verhält sich gerecht und menschlich zu ihnen. Die Gerechtigkeit eines Menschen hat demnach nicht nur Auswirkungen auf seine Mitmenschen, sondern auch auf seine Mitgeschöpfe.
Entsprechendes gilt für den Ungerechten, den Frevler, von dem in Spr 12,10b gesagt wird:

> Das Innere der Frevler ist grausam.

Hier ist nicht mehr von Tieren die Rede, was zeigt, daß der Satz über das unmittelbare Mensch-Tier-Verhältnis hinausgeht. Frevler ist demnach einer, "der im Inneren, wo die Regungen des Erbarmens ihren Sitz haben, hart und grausam ist"[25]. Und diese Grausamkeit wird sich nicht nur auf die Tiere beziehen, sondern ebenso auf arme, bedürftige Menschen, wie z.B. Spr 21,10 zeigt:

> Die Kehle des Frevlers begehrt Böses,
> kein Erbarmen findet sein Nächster in seinen Augen. (Spr 21,10)

Es ist längst an der Zeit, diese alten Erkenntnisse der Bibel, die das Verhältnis von Menschen und Tieren beschreiben, neu zu entdecken und umzusetzen, nicht um die Tiere zu vermenschlichen, sondern um ihnen die Würde und die Achtung zuzugestehen, die ihnen als Mitgeschöpfen zukommt.

Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 128–154, 130f.141.

23 Das Suffix 3. m. Sg. deutet an, daß zunächst die Nutztiere im Blick sind, die zum Hausstand des Gerechten gehören (vgl. *O. Plöger*, Sprüche Salomos. Proverbia [BK XVIII], Neukirchen-Vluyn, 1984, 150).

24 Vgl. dazu *H. Seebass*, Art. נֶפֶשׁ, ThWAT V (1986) 531–555, 538ff.

25 *Meinhold*, ZBK.AT 16/1+2, 207. Das hebräische רַחֲמִים, das wörtlich "Eingeweide" bedeutet, "steht für die erbarmenden, liebenden Gefühle ..., die wir mit dem 'Herzen' als ihrem Sitz verbinden" (vgl. *Meinhold*, ebd.).

David und der Floh

Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern*

Tiervergleiche sind im Alten Testament häufig. Sie gründen auf intensiver Naturbeobachtung und sind alles andere als zufällig gewählt, erst recht nicht bloße Veranschaulichung oder Illustration eines Sachverhaltes, den man genauso gut anders ausdrücken könnte. Im Gegenteil: Wo Vergleiche mit Tieren verwendet werden, sollen sie dem Vergleichsempfänger wesentliche Züge des Vergleichsspenders übereignen[1]. Erst die Forschung der letzten Jahre hat das Eigengewicht der Tiervergleiche und der Tierbilder neu entdeckt und die Frage nach Klassifikation und Einteilungen, nach spezifischen Sitzen im Leben und nach der Funktion der Vergleiche in ihrem jeweiligen Kontext neu gestellt[2]. Wenn wir uns nun den Tiervergleichen und -metaphern in den Samuelbüchern zuwenden[3], sollen diese Aspekte im Blick behalten werden. Natürlich ist hier nicht der Ort, die vielfältigen literarischen und historischen Probleme der Texte auch nur ansatzweise nachzuzeichnen[4]. Unsere Überlegungen gliedern sich in fol-

---

* Die folgenden Ausführungen wurden in Auszügen am 15. Dezember 1993 im Rahmen der Alttestamentlichen Sozietät in Heidelberg vorgetragen. Für weiterführende Hinweise danke ich besonders Herrn Prof. Dr. B. Janowski, Frau Dr. H. Weippert und Herrn Privatdozenten Dr. Thomas Podella (Heidelberg).

1 Vgl. dazu *C. Westermann*, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament (CThM/A 14), Stuttgart 1984, 9f.104; vgl. *ders.*, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984, 33.

2 Vgl. *E. Schwab*, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43, 42f (dort auch die grundlegende Literatur; zu ergänzen ist: *E. Jenni*, Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche, ZAH 3 [1990] 113–166).

3 Vgl. dazu auch *Westermann*, Vergleiche, 19ff.23f.

4 Vgl. dazu aus der Fülle der Literatur *L. Rost*, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42), Stuttgart 1926; *G. von Rad*, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München ³1965, 148–204, vor allem 159ff; *A. Weiser*, Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, VT 16 (1966) 325–354; *R. Rendtorff*, Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte von Davids Aufstieg, in: Probleme biblischer Theologie. FS *G. v. Rad* zum 70. Geburtstag, hrg. v. *H.W. Wolff*, München 1971, 428–439; *E. Würthwein*, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt 115), Zürich 1975; *J.H. Grønbæk*, Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam 15 – 2. Sam 5). Tradition und Komposition, Copenhagen 1971; *R.P. Gordon*, Davids Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24–26, Tyndale Bulletin 31 (1980) 37–67; *K.W. Whitelam*, The Defence

gende Abschnitte: **I. Floh und Steinhuhn** (1 Sam 24,15; 26,20) – **II. Weitere Tiervergleiche im Überblick** (2 Sam 1,23; 2,18; 17,8.10; 22,34) – **III. Die metaphorische Verwendung von כֶּלֶב** *1. Die Belege und ihr altorientalischer Kontext 2. Die Metapher "Hund" und das königliche Hofzeremoniell 3. Fazit 4. Die Belege im Kontext der Samuelbücher* (1 Sam 17,43; 24,15; 2 Sam 3,8; 9,8; 16,9) *5. Folgerungen* – **IV. Exkurs: Tiere außerhalb von Vergleichen** – **V. Zur Bedeutung der Tiervergleiche in den Samuelbüchern**

I. Floh und Steinhuhn (1 Sam 24,15; 26,20)

Der Floh wird in der Bibel nur zweimal erwähnt. Beide Erwähnungen finden sich in Tiervergleichen des 1. Samuelbuches (24,15; 26,20). Dabei wird 1 Sam 26,20 von 1 Sam 24,15 literarisch abhängig sein[5]. Erstaunlich aber ist die Tatsache, daß nicht irgendwer mit einem Floh verglichen wird, sondern daß der spätere König Israels und Judas, David, sich mit diesem kleinen Tierchen gleichsetzt. 1 Sam 24,15 fragt David den Saul:

> Hinter wem zieht der König von Israel her? Hinter wem jagst du nach?
> Hinter einem toten Hund! Hinter einem einzelnen Floh!

Der Kontext der Stelle ist schnell geschildert[6]. Nachdem Saul das Treiben Davids schon lange mißtrauisch beobachtet hat, stellt er seinem Nebenbuhler nach. Er kommt nach Engedi und geht in eine Höhle, um seine Notdurft zu verrichten. Dabei bemerkt er nicht, daß sich David mit seinen Leuten in der Höhle verborgen hat. Während Davids Männer schon den

---

of David, JSOT 29 (1984) 61–87; *D. Vetter*, Was leistet die biblische Erzählung?, BThZ 3 (1986) 190–206; *A. Cook*, 'Fiction' and History in Samuel and Kings, JSOT 36 (1986) 27–48; *J.W. Wesselins*, Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Sam IX – 1 Kings II), VT 40 (1990) 336–351; *Th. Seidl*, David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von I Sam 16–18*, ZAW 98 (1986) 39–55; *T. Veijola*, David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52), Helsinki / Göttingen 1990; *O. Kaiser*, Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids, EThL 64 (1988) 5–20; *ders.*, David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16–20. Ein Versuch, EThL 66 (1990) 281–291. Weitere Literatur bei *O. Kaiser*, Grundriß der kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1. Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992, 121f.

5 Eine Synopse und Analyse der beiden Erzählungen findet sich bei *K. Koch*, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn ³1974, 163ff. 168ff.

6 Zur literarischen Gestalt des Kapitels vgl. *J. Scharbert / G. Hentschel*, Rut / 1 Samuel (NEB Lfg. 33), Würzburg 1994, 134.

Triumph über Saul nahe wähnen, begnügt sich David damit, ein kleines Stück von der Kleidung Sauls als Beweis dafür abzuschneiden, daß dieser in seiner Hand war. Als sich Saul aufmachen will, um weiterzuziehen, tritt David aus der Höhle heraus, erkennt ihn als legitimen König Israels an und fragt nach dem Grund für seine Nachstellungen. In diesem Zusammenhang fällt auch das oben zitierte Wort, in dem sich David mit einem toten Hund und einem einzelnen Floh vergleicht.

Was aber ist mit diesem Vergleich beabsichtigt? Der Floh ist ein kleines Lebewesen. Er erreicht eine Größe von nur 1,5–3 mm. So könnte David mit diesem Vergleich sich selbst als unbedeutend darstellen, als so unbedeutend, daß sich die Verfolgung, die Saul betreibt, nicht lohnt[7]. Zudem kann ein einzelner Floh einfach abgeschüttelt oder mit der Hand gefangen werden, so daß Saul sich lächerlich macht, wenn er mit einem Heer von dreitausend Mann auf Verfolgungsjagd geht[8]. Andererseits sind Flöhe, sobald sie in Menge auftreten[9], äußerst lästig[10]. Ihre Sprungbeine helfen ihnen, ihre natürlichen Wirtstiere, Hunde und Katzen, aber auch Menschen zu befallen. Mit ihren spitzen Mundwerkzeugen stechen sie und saugen das Blut ihrer Wirtstiere ab. Auch ein einzelner Floh kann einen schon in ständige Unruhe treiben, wenn man sich kratzend und juckend seiner zu erwehren sucht[11]. Zudem treten Flöhe zuweilen unerwartet auf. Zu den gewöhn-

7 Vgl. auch *H.J. Stoebe*, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1), Gütersloh 1973, 436; *P.K. McCarter jr.*, 1Samuel (AB 8), New York 1980, 385. *I. Lande*, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament, Leiden 1949, 76 verweist auf die Häufigkeit der Personennamen פַּרְעֹשׁ und כָּלֵב und führt hierzu eine Erklärung von *J.-J. Hess* (Von den Beduinen des inneren Arabiens, Zürich 1938, 138) an: "... sie (die Namen) bedeuten einen Wunsch: für das Kind, wie ... 'Floh', d.h. er möge seinen Feinden lästig fallen wie ein Floh ... Den Sklaven werden die schönsten Namen gegeben. 'Denn' – erklärt ein Ansässiger – 'wir nennen unsere Söhne für unsere Feinde, die Sklaven dagegen für uns'".

8 Vgl. *E. König*, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, 45.

9 Ein Flohweibchen kann bis zu 400 Eier legen!

10 Vgl. *G. Dalman*, AuS I/2, Gütersloh 1928, 397. Vgl. auch die biographische Anmerkung *Dalmans* ebd.: "Mein Freund *Hmēd* in Petra wunderte sich, wenn ich Flöhe absuchte – ich zählte einmal hundertsechsunddreißig –, wie ich sie öfters in Felsengräbern auflas, und bemerkte: 'Auf mir laufen jede Nacht hundert.'" Lieder auf die Flohjagd finden sich bei *E. Littmann*, Neuarabische Volkspoesie, Berlin 1902, 145.146ff.153, vgl. *ders.*, Vom morgenländischen Floh. Dichtung und Wahrheit über den Floh bei Hebräern, Syriern, Arabern, Abessiniern und Türken, Leipzig 1925; *E. Ebeling*, Art. Floh, RLA III (1957–1971) 87; *W. Helck*, Art. Floh, LÄ II (1977) 267.

11 Die Feststellung von *W. Caspari*, Die Samuelbücher (KAT VII), Leipzig 1926, 302 trifft die Sache nur zum Teil: "Da die palästinischen Höhlen durch ihre Parasiten berüchtigt sind, wird ein eben aus einer Höhle tretender Morgenländer eines einzigen Flohes wegen nicht den Gleichmut verlieren." Der "Floh" David hatte Saul bereits geraume Zeit in Atem gehalten. Hätte Saul David wirklich für so bedeutungslos gehal-

lichen Aufenthaltsorten haben vermutlich Höhlen gehört, in die sie durch Wildtiere, die dort einen Ruheplatz suchten, eingeschleppt wurden. So könnte in diesem Bild noch eine zweite Ironie[12] stecken: Du fängst mich ja doch nicht, auch wenn ich dir noch so lästig bin, eher findet der Floh ein Wirtstier. Und genau das war ja in der vorangehenden Geschichte berichtet worden: David trifft auf den ahnungslosen Saul in der Höhle und schneidet ein Stück von seinem Rockzipfel ab, als Beweis dafür, daß er ihn auch hätte töten können. Schon dieser Vorfall ist ein Angriff auf die Integrität Sauls, denn "der Gewandzipfel galt als ein Stück der Person, die das Gewand trug"[13]. Der in der Höhle sitzende kleine Floh hat bereits "zugeschlagen", ohne daß sich der mächtige Saul seiner hätte erwehren können, trotz all seiner Bemühungen. Der Biß des Flohes saß[14].

Die Parallelstelle 1 Sam 26 stellt eine Variante des Kapitels 24[15] dar.

> Denn der König von Israel ist ausgezogen zu suchen einen einzelnen Floh, wie man[16] ein Steinhuhn jagt in den Bergen.

Auch diese Erzählung steckt voller Ironie und reizt den Hörer zum Lachen über das tölpelhafte Verhalten des Königs, schleicht sich doch "David ins feindliche Lager ein und stiehlt dem schlafenden König die persönlichsten Gegenstände"[17]. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die "planvoll parallele" Ausgestaltung der beiden Überlieferungen durch den Erzähler der Aufstiegsgeschichte (1 Sam 16 – 2 Sam 5) auch den Tiervergleich betrifft,

---

ten, wie David es darstellt, dann hätte er kaum die Mühe der Verfolgung auf sich genommen.

12 Auch sonst ist die Stelle voller Komik, vgl. schon den Beginn in V. 4ff mit dem Rat der Gefährten "zum Mord auf dem Abort" (so der Titel eines Aufsatzes von *U. Hübner* in BN 40 [1987] 130–140) und dem heimlichen Abschneiden des Mantelzipfels als Helden-Trophäe.

13 *G. Krinetzki*, Von Samuel bis David. Die Bücher Samuel (Stuttgarter Kleiner Kommentar 6), Stuttgart 1976, 26.

14 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die "Geschichte des Flohs und seiner Brüder", die bei *Littmann*, Volkspoesie, 145 zu finden ist. Dort heißt es Z. 6: "Meine Kleider all' zerriss er, keinen heilen Faden ließ er." Der Floh zieht also auch die Kleider seines Opfers in Mitleidenschaft (vgl. auch ebd. 146 Z. 13; 147 Z. 28.30). Ob man von hier aus einen Bezug zu dem Mantelzipfel sehen darf, den David Saul abschneidet?

15 Vgl. *F. Stolz*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 162: Motivdublette (vgl. ebd. 163 die Aufzählung der Berührungspunkte mit Kapitel 24); *Stoebe*, KAT VIII/1, 464f: Ausgleich verschiedener Rezensionen. Vgl. auch *Koch*, Formgeschichte, 173ff. Zur literarischen Gestalt von Kapitel 26 s. *Scharbert / Hentschel*, Rut / 1 Samuel, 143ff.

16 Zum generellen Subjekt "man" vgl. *König*, Stilistik, 181.

17 *Stolz*, ZBK.AT 9, 164.

wobei anzunehmen ist, daß der Bezug auf den Floh in 1 Sam 26,20[18] sekundär zum Vergleich mit dem Steinhuhn[19] hinzutrat, um ebenso wie in 1 Sam 24,15 zwei Tiervergleiche zu erhalten.
Doch es läßt sich auch noch ein weiterer Grund für die Erwähnung dieses Plagegeistes finden. Flöhe werden nämlich besonders nachts aktiv, wenn es ihren Opfern schwer fällt, die schwarzen Tiere in der Dunkelheit zu lokalisieren[20], um sie zu zerdrücken. Die durch die Bisse Gequälten finden so häufig keinen Schlaf. Diese Beobachtung könnte 1 Sam 26 in ironischer Weise aufnehmen: Denn David schleicht sich ja in den innersten Lagerring ein und kommt dem schlafenden Saul so nahe, daß er ihn zwicken könnte. Dagegen lassen die Flohbisse, die einer nachts zu erleiden hat, einen so tiefen und festen Schlaf, wie er Saul und seine Mannschaft überfallen hat, gar nicht zu (vgl. aber die Begründung dafür V. 12). Auch in dieser Geschichte hat der Floh bereits zugebissen, ohne daß es einer der Betroffenen gemerkt hätte. Er hat sein Opfer gefunden, das ja eigentlich ausgezogen war, ihn zu suchen und zu fassen.
Der Bezug auf das Steinhuhn hingegen könnte Lokalkolorit bewahrt haben; zumindest in der Gegend von Engedi, wo die Parallelgeschichte 1 Sam 24 spielt, lassen sich heute noch Steinhühner in der Trockenzeit beobachten[21]. Diese Tiere sind recht schnelle Läufer[22], doch können sie, sobald sie ermüdet sind, mit einem Stock totgeschlagen werden[23].
Auch in diesem Vergleich steckt somit eine Ironie: Saul ist hinter David mit einer großen Streitmacht her und jagt ihn wie ein Steinhuhn in den Bergen, das man nur unablässig genug verfolgen muß[24], um es zu ermüden und schließlich auch zu fangen. Doch dieses Jagdglück bleibt dem "Jäger" Saul vorenthalten. Im Gegenteil: Der Gejagte überlistet den ermüdeten (!) Jäger und zeigt sich somit behender und überlebensfähiger als dieser,

---

18 Anders G: ... ὅτι ἐξελήλυθεν ὁ βασιλεὺς Ισραηλ ζητεῖν τὴν ψυχήν μου, καθὼς καταδιώκει ὁ νυκτικόραξ ἐν τοῖς ὄρεσιν. Doch scheint hier eine Vereinfachung des Textes vorzuliegen. Zu verschiedenen Vorschlägen, den Text zu ändern, siehe *Stoebe*, KAT VIII/1, 464f.

19 קֹרֵא ist sonst nur noch Jer 17,11 belegt.

20 Vgl. die volkstümliche Geschichte des Flohs bei *Littmann*, Volkspoesie, 146ff.

21 Vgl. *O. Keel / M. Küchler* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel Bd. 2, Zürich / Einsiedeln / Köln 1982, 432; *dies.*, Bd. 1 (1984) 159.

22 Vgl. dazu *B. Landsberger*, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie ḪAR-RA = *ḪUBULLU* (ASAW 42/6), Leipzig 1934, 79f Anm. 4; *K. Seybold*, Das "Rebhuhn" von Jer 17,11. Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis, Bib. 68 (1987) 57–73, vor allem 57f.

23 Vgl. *A. Socin*, Art. Rebhuhn, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen / Leipzig 1903, 539.

24 Vgl. auch *McCarter jr.*, AB 8, 408.

könnte er doch den schlafenden Saul ohne eigenes Risiko töten. Zudem sind Steinhühner keine gefährlichen Tiere, sondern eher sind sie und ihre Nester von Schlangen, Kröten, Raubvögeln und Menschen gefährdet[25]. Der Vergleich mit dem Steinhuhn könnte also zusätzlich Ausdruck der Verwunderung Davids sein: "Ich bin doch auf mich allein gestellt und so keine wirkliche Bedrohung"[26]. Zugleich gilt die Feststellung *A.H. van Zyls*: "Met nadruk wijst David op de nietigheid van de buit waarop Saul jaagt (de vlo) en op de zinloosheid van de tocht ... Ook vestigen de beelden (vlo en patrijs) de aandacht op de ongelijke krachtsverhouding tussen Saul met zijn drieduizend man en tegenover David en Abisai"[27].

II. Weitere Tiervergleiche im Überblick (2 Sam 1,23; 2,18; 17,8.10; 22,34)

Der Vergleich mit Floh und Steinhuhn taucht in einem Textkomplex auf, in dem sonst häufig andere, "ehrenwertere" Tiere herangezogen werden, um Eigenschaften von Personen herauszustellen[28]. So rühmt David in 2 Sam 1,23 Saul und Jonathan in seiner Totenklage, daß sie schneller waren als die Geier (מִנְּשָׁרִים קַלּוּ) und stärker als die Löwen (מֵאֲרָיוֹת גָּבֵרוּ), in

---

25 Vgl. dazu *J.F. Sawyer*, A note on the brooding Partridge in Jeremiah XVII,11, VT 28 (1978) 324–329, 327f.

26 Die Interpretation *Stoebes*, KAT VIII/1, 464f, geht in eine etwas andere Richtung: "Gemeint ist wohl, daß das Rebhuhn als Vogel der Ebene in den Bergen von seinem Volk getrennt ist und leichte Beute wird". Der Gegensatz Ebene / Berge dürfte nicht entscheidend sein, zumal das Steinhuhn auch in Hügelregionen vorkommt. Interessant ist dagegen die Annahme eines Wortspieles mit dem Namen des Steinhuhns קֹרֵא "Rufer", der auf den charakteristischen Ruf dieses Vogels zurückgeht (vgl. dazu *McCarter jr.*, AB 8, 408). Kurz vor dem Vergleich mit dem Steinhuhn wird berichtet, daß David auf einer Bergkuppe stehend, in gebührendem Abstand von der Begleitung Sauls –, diese anruft (קרא). Insbesondere fragt er Abner, ob er nicht mit ihm reden wolle. Abner aber entgegnet: Wer bist du, Rufer (מִי אַתָּה הַקֹּרֵא)? Und in seiner Antwort vergleicht sich David dann mit dem קֹרֵא, dem "Rufer"-Vogel, den Saul in den Bergen jagt. Diese Interpretation aber setzt voraus, daß der Text mit G geändert wird (vgl. die Textanmerkung bei *McCarter jr.*, AB 8, 406, zu Vers 14, die die verschiedenen G-Versionen aufschlüsselt), die in V. 20 aber νυκτικόραξ liest. Behält man MT (מִי אַתָּה קָרָאתָ אֶל־הַמֶּלֶךְ) bei, ist das Wortspiel nicht mehr ganz so offensichtlich, obwohl natürlich für hebräische Ohren der Bezug zwischen dem Verb קרא und dem davon abgeleiteten Nomen קֹרֵא erkennbar blieb.

27 *A.H. van Zyl*, I Samuël, deel II, Nijkerk 1989, 116.

28 Man könnte in diesem Zusammenhang auch an die in übertragenem Sinne für Anführer verwendeten Tierbezeichnungen denken. So wird Doeg in 1 Sam 21,8 אַבִּיר ("Starker", "Stier") genannt; ob צְבִי 2 Sam 1,19 mit "Gazelle" oder "Zier, Wonne" zu übersetzen ist, ist umstritten. Vgl. dazu *P. Miller*, Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1970) 177–186, 185 sowie *W.H. Shea*, Chiasmus and Structure of David's Lament, JBL 105 (1986) 13–25, 14.

Gewandtheit und Kraft also die Könige der Lüfte[29] und der wilden Tiere[30] übertrafen[31]. Oder der Vergleich mit einer Gazelle (צְבִי) auf dem Feld 2 Sam 2,18 (קַל בְּרַגְלָיו כְּאַחַד הַצְּבָיִם אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה) dient dazu, die Schnelligkeit des Kriegers Asahel herauszustellen, die ihm aber im Nahkampf mit dem israelitischen Hauptmann Abner nichts hilft[32]. In beiden Fällen beziehen sich die Tiervergleiche auf Helden.
Nicht nur Gazellen, auch die Hinden sind schnelle und gewandte Tiere. Darauf spielt das Königsdanklied 2 Sam 22,34 an, wo der König von JHWH sagt:

> Du machst meine Füße gleich den Hinden (מְשַׁוֶּה רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת).

"Heldenkraft, Kriegsglück, Schnelligkeit und Gewandtheit sind die Gaben Jahwes"[33], und die Hinden sind ähnlich wie die Gazellen geradezu prädestiniert dafür zu zeigen, wie die Schnelligkeit und Gewandheit, die der König im Krieg braucht, auszusehen haben[34]. An anderer Stelle wird der aufständische Absalom von seinem Ratgeber gewarnt:

> Du kennst deinen Vater und seine Leute, denn Helden sind sie, mit grimmigem Mut, wie eine Bärin auf dem Felde, der die Jungen geraubt sind (שַׁכּוּל) (2 Sam 17,8).

Der Vergleich mit der Bärin soll die Warnung Huschais vor dem sofortigen Angriff auf David verstärken, da dieser sich aufs Entschlossenste wehren wird, so daß auch die Tapfersten ihm keinen Widerstand leisten können[35]. Daß in diesen Büchern Männer "ein Herz wie ein Löwe" (2 Sam 17,10) haben, zeigt sich auch in anderen Berichten, die vom Kampf gegen wilde Tiere handeln. So heißt es von Benaja, einem der Helden Davids, daß er

---

29 Zum Adler / Geier als König der Lüfte, der sich auszeichnet durch seine Schnelligkeit, vgl. auch Jer 4,13 (קַלּוּ). *W. Nowack*, Richter, Ruth u. Bücher Samuelis (HK I/4), Göttingen 1902, 154, verweist auf Hab 1,8 und denkt an die Schnelligkeit des Angriffs.

30 Zum Löwen als dem stärksten Tier vgl. auch Ri 14,18; Prov 30,30.

31 Vgl. zur Stelle auch *Shea*, David's Lament, 16f.

32 Von den 16 Belegstellen von צביה / צבי in der hebräischen Bibel nehmen vor allem die Belege im Hohenlied (2,9.17; 4,5; 7,4; 8,14) Bezug auf die agile Behendigkeit dieser Steppenbewohner, deren Schnelligkeit und Springfähigkeit bewundert wurde (vgl. dazu auch *O. Keel*, Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986, 94f.139; *H. Madl*, Art. צְבִי, ThWAT VI (1989) 893–898).

33 *H.J. Kraus*, Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1–59 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn [5]1978, 293.

34 Vgl. neben der Parallelüberlieferung Ps 18,34 (ähnlich Hab 3,19) auch Gen 49,21; Hld 2,9.17; 8,14; Jes 35,6 und *Keel*, ZBK.AT 18, 94ff; *ders.*, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 78ff.

35 Vgl. dazu *Westermann*, Vergleiche, 20.

einen Löwen in einem Brunnen tötete (vgl. 2 Sam 23,20). Auch der junge David rühmt sich vor seinem Kampf mit dem Philister vor Saul (1 Sam 17,34f) einer solchen außergewöhnlichen Tat, die sicherlich nicht zum Hirtenalltag gehörte, wohl aber zum Prahlen eines Helden[36].

> Hirte war dein Knecht für seinen Vater beim Kleinvieh. Und kam der Löwe oder der Bär und trug das Schaf von der Herde weg, dann lief ich heraus, ihm nach, und schlug ihn und riß es aus seinem Maul, richtete er sich aber gegen mich auf, ergriff ich ihn bei seinem Bart, schlug auf ihn ein und tötete ihn.[37]

III. Die metaphorische Verwendung von כֶּלֶב

1. Die Belege und ihr altorientalischer Kontext

Daß in einem Textkomplex, der dem Lobpreis von Mut und Kampfkraft von Helden so viel Raum gibt, an fünf Stellen auch Vergleiche mit Hunden vorkommen, ist sehr erstaunlich. Es handelt sich dabei um folgende Belege:

- 1 Sam 17,43: Bin ich denn ein Hund, daß du mit Stöcken zu mir kommst?
- 1 Sam 24,15: Hinter wem zieht der König von Israel her? Hinter wem jagst du nach? Hinter einem toten Hund!
- 2 Sam 3,8: Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda?
- 2 Sam 9,8: Was ist dein Knecht, daß du dich wendest zu einem toten Hund, wie ich es bin?
- 2 Sam 16,9: Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?[38]

Interessant ist in diesem Zusammenhang dreierlei:
(1) Der Vergleich mit einem Hund tritt immer in einer Frage auf.
(2) Alle Stellen enthalten einen Bezug zu **David** und / oder *Saul(iden).* Im einzelnen sind es:

- **David** und Goliath
- **David** und *Saul*
- *Eschbaal* (Ischboscheth) und *Abner*
- **David** und *Meribaal* (Mephiboscheth)
- **David** und *Simei.*

(3) Die Vergleiche unterscheiden sich: Nur an drei Stellen ist vom "toten Hund" die Rede, je einmal vom "Hund" bzw. "Hundskopf".

---

36 Vgl. dazu *Stolz,* ZBK.AT 9, 119.

37 V. 37 interpretiert demgegenüber das vorher angesprochene Kampfgeschehen theologisch. Zum Text von 1 Sam 17,34ff vgl. *R. Ceresko,* A rhetorical Analysis of Davids 'boast' (1 Sam 17,34–37). Some Reflections on Methode, CBQ 47 (1985) 58–74; *C. Schedl,* Davids rhetorischer Spruch an Saul 1 Sam 17,34–36, BN 32 (1986) 38–40.

38 Zu 2 Kön 8,13 s.u.

Nun ist der Vergleich mit Hunden durchaus nicht singulär, wie viele Belege aus der Umwelt Israels zeigen[39]. Untergebene können sich in Briefen an Vorgesetzte oder Könige als "Hund" bezeichnen[40]. Vor allem in den Amarnabriefen findet sich neben der Selbstbezeichnung als Ausdruck der Unterwerfung

> "Siehe, ich bin ein Diener des Königs und ein Hund seines Hauses"[41] (EA 60,6f, vgl. 61,3f)

auch die rhetorische Frage zum Ausdruck der Geringschätzung, in der sich das Epitheton "Hund" auf eine vom Briefschreiber unterschiedene Person bezieht[42], z. B.

> "Was ist *Abdi-aširta*, der Knecht, der Hund, daß er nimmt das Land des Königs an sich?"[43] (EA 71,16ff, vgl. ebenso 76,11ff, 79,45ff, 84,17, 85,64ff, abgewandelt auch in 84,7f.16f.35).

Interessant ist, daß diese geringschätzige Frage ausgelöst ist durch die Erhebung *Abdi-aširtas* gegenüber seinem Herrn. Abtrünnige können als "entflohener Hund" bezeichnet werden (EA 67,17). Schließlich taucht die Wendung auch in einfachen Feststellungen auf:

> "das Land der ... Könige hat *Abdi-aširt[a, der Knecht,]* der Hund *[an sich]* genom[men]"[44] (EA 75,40ff; vgl. auch 84,7f, 91,7; unklar: 159,17).[45]

---

39 Vgl. *D.W. Thomas*, *Kelebh* "Dog": Its Origin and some Usages of it in the Old Testament, VT 10 (1960) 410–427, 414ff und zuletzt *J.M. Galán*, What is he the Dog?, UF 25 (1993) 173–180, der die Belege in der Amarna-Korrespondenz im einzelnen analysiert. Für Mesopotamien vgl. auch *W. Heimpel*, Art. Hund A. philologisch, RLA IV (1972–1975) 494–497, 497, für Ugarit: *M.S. Smith*, Terms of Endearment: Dog (*klbt*) and Calf (*ʿgl*) in KTU 1.3 III 44–45, in: *M. Dietrich / O. Loretz* (Hg.), Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (AOAT 250), Münster 1998, 713–716; für Ägypten vgl. *H.G. Fischer*, Art. Hunde, LÄ III (1980) 77–82.

40 Vgl. *K. Galling*, Art. Hund, BRL^2 (1977) 149f und *H. Donner*, Kanaanäische und aramäische Inschriften II, Wiesbaden ^{3}1973, 191 zu KAI Nr. 192.

41 *a-mur a-na-ku arad šarri ù kalbu ša bîti-šu* (vgl. *J.A. Knudtzon*, Die El-Amarna-Tafeln, I. Texte [VAB 2/1], Leipzig 1915). Zum Text vgl. auch *W.L. Moran* (Ed.), The Amarna Letters, Baltimore / London 1992, 131–133. Vgl. ferner ABL 9,14; 67,6 (*a-na-ku kal-bu šarru be-lí iḫ-ta-ša-an-⸢ni⸣*: "I am a dog. The king my lord has remembered me"); 210,r.8 (Übersetzung nach *L. Waterman* [Ed.], Royal Correspondence of the Assyrian Empire Bd. 1–4, Ann Arbor 1930).

42 Vgl. *Thomas, Kelebh*, 414; *G.W. Coats*, Self-Abasement and Insult Formulas, JBL 89 (1970) 14–26.

43 *mi-nu ᴵabdi-a-ši-ir-ta ardu kalbu ù [j]i-íl-ku mât šarri a-na ša-a-šu.* Vgl. auch *Moran*, Amarna Letters, 140f.

In allen drei Fällen besteht eine Antithese zwischen den Bezeichnungen "König" und "Knecht" // "Hund".
Die demütige Titulatur "Hund" findet ihren äußerlichen Ausdruck auch in Begleitmaßnahmen, z. B. dem (siebenmaligen) Niederfallen (EA 60,4f; 61,4f; 79,5f; 247,7; 249). Solche Begleitmaßnahmen sind auch im Alten Testament belegt (vgl. 1 Sam 24,9; 2 Sam 9,8: הִשְׁתַּחֲוָה). Hinzutreten weitere Ausdrücke der Selbsterniedrigung wie "Lehm deiner Füße" (*ṭi-iṭ š[êp]ē-ḳa*: EA 61,3), "Staub deiner Füße" (*ipri ša šêpēḳa*: EA 60,3, vgl. EA 248,5; 320,6f; 322,6f), "Lehm, worauf du trittst" (*ṭiṭu ša kapāšika*: EA 213,5; 255,5), "Schemel deiner Füße" ([*g*]*ištab šêpēka*: EA 84,4) und "Pferdeführer, Stallknecht" (*kartappu*: EA 299,6; 303,6; 320,9; 322,8)[46].
Auch das Ostrakon II von Lachis (um 589 v.Chr.) enthält eine ähnliche Formulierung[47]

> "Wer ist dein Knecht, (wenn nicht) ein Hund, daß sich mein Herr erinnert[48] an seinen Knecht",

der man 2 Kön 8,13 zur Seite stellen kann:

> Was ist dein Knecht, der Hund, daß er so große Dinge tun soll?

Diese Stelle zeigt, auch wenn sie in gesprochener Rede, und nicht in einem Brief auftaucht, noch einmal deutlich die Verwendung des Ausdrucks "Hund" als Zeichen der Selbsterniedrigung gegenüber einem Höhergestellten. Der vom König von Aram gesandte Bote bezeichnet sich gegenüber dem Gottesmann Elisa mit der ihm aus dem üblichen Hofzeremoniell vertrauten Formel und vergleicht sich "in self-depreciation with the vile and contemptible animal, the dog, the scavenger *par excellence*"[49]. Inwie-

---

44 *mât šarrāni ra-bu _ _ ᴵabdi-a-ši-ir-t[a ardu] kalbu ji-íl-[ku _ _*]. Vgl. auch *Moran*, Amarna Letters, 145f.

45 Weitere Belege bei *J.A. Knudtzon* (Hg.), Die El-Amarna-Tafeln, Bd. II [VAB 2/2], Leipzig 1915, 1432 s.v. *kalbu* und bei CAD K 72, s.v. *kalbu* 1j; AHw 424, s.v. *kalbu(m)*, sowie im zusammenfassenden Überblick bei *Galán*, Dog, passim; zu vergleichbaren Wendungen in Mari siehe *Thomas, Kelebh*, 415. Vgl. ferner TUAT I (1984) 380 (Sargon II.).

46 Vgl. dazu auch *G.J. Botterweck*, Art. כֶּלֶב, ThWAT IV (1984) 156–166, 160; *Thomas, Kelebh*, 415.

47 KAI Nr. 192, vgl. ferner KAI Nr. 195.196 (= TUAT I [1984] 621.623.624).

48 Mit dem Erinnern wird das Übersenden von Briefen gemeint sein (vgl. *Donner*, KAI II, 191).

49 *Thomas, Kelebh*, 414.

weit *kalbu* auch als Schimpfwort[50] gebraucht werden kann, bedürfte genauerer Untersuchung.
Der Vergleich mit einem toten Hund ist in assyrischer und babylonischer Briefliteratur der Sargonidenzeit mehrfach belegt[51]: So heißt es in ABL 521,6:

> "I, who was a dead dog, the son of a nobody, the king, my Lord, gave me life"[52].

Und in einem Brief Belikbis an Assurbanipal findet sich die Wendung:

> "We were dead dogs (but) the king our lord has restored us to life (and) the plant of life he has put to our nostrils" (ABL 771,5f)[53].

Interessant ist auch die folgende Passage aus einem Brief *Adadšumusurs* an Asarhaddon:

> "Great sin against the house of my lords I have committed. I am one to be killed, not to be restored to life. The king my lord has shown mercy to his dog. I was in great distress. How shall I requite the king my lord. My heart, my hands, (and) my feet are laid beneath the chariot of the king my lord. Continually my eyes are directed to the king my lord, and continually the crown prince my lord strengthens my courage" (ABL 620,3ff, vgl. 620,r.5; 916,11).

Die genannten Beispiele, die ebenfalls die Antithese zwischen den Bezeichnungen "König" und "Knecht" bzw. "Hund" abbilden, blicken auf eine Existenz der Briefschreiber zurück, die durch die Wendung "toter Hund" qualifiziert wird. Zugleich zeigen sie, wodurch die Situation der Betroffenen verändert wurde, durch den König nämlich, der ihr Leben wiederherstellte. Nur wo der König seinen Untergebenen gnädig gegenübertritt[54], können diese leben. Wo sie sich aber gegen den König stellen, wird ihnen die königliche Huld entzogen. Dann gleicht ihre Existenz Nobodys, toten Hunden.

---

50 So *Heimpel*, Hund, 497 mit Verweis auf CAD K 72 s.v. *kalbu* 1k und *W. Heimpel*, Tierbilder in der sumerischen Literatur (StP 2), Rom 1968, Nr. 46.3.

51 Vgl. neben den aufgeführten Beispielen auch ABL 1285,13; 454,18 ("Who are we? – dead dogs whose names the king knows").

52 *ša kal-bi mīti mār la mamma anāku šarru bēlâ uballiṭanni.*

53 Vgl. ähnlich auch ABL 831,5ff ("The king my lord knows (?) well that I am a dead dog, whom the king my lord has restored to life from a thousands deaths"); 756,2.5; 992,r.15; 454,18.

54 Vgl. ABL 435,10: *šarru rēmu ina muḫḫi kal-bi-šú li*[*škun*] "let the king have mercy upon his dog".

Neuerdings versuchte *O. Margalith*[55] nachzuweisen, daß es neben der normalen Bedeutung von כֶּלֶב = Hund die weitere Bedeutung "Sklave, Diener" gibt. Aufgrund einer Sichtung der entsprechenden Stellen in den Amarna- und Lachisbriefen kommt er zu dem Schluß: "... there is no more self-abasement in the use of *keleb* than in the use of 'servant' or 'slave', ... the two words are used as synonyms and parallels"[56]. Denn bezogen auf die zahlreichen Personennamen mit dem Element *kalbu* scheine es unmöglich, "that all these names were intended to mean 'the dirty dog of Marduk' etc."[57]. Daher sei כֶּלֶב in der Bedeutung "Sklave, Knecht" nicht metaphorisch gebraucht, sondern es sei ein echtes Homonym[58]. Doch ist diese Annahme fraglich. Eher ist anzunehmen, daß die semantische Entwicklung folgendermaßen vonstatten gegangen ist: "dog (*kælæb*, κύων) – doglike – devoted – servant"[59], so daß im Falle von כֶּלֶב nicht von zwei echten Homonymen die Rede sein kann. Man wird damit rechnen müssen, daß im Laufe der Zeit der eigentliche Sinn dieser Formel verblaßte und sie sich zu einer starren Wendung entwickelte[60], so daß *D.W. Thomas* mit seiner Feststellung recht haben wird: "While the use of עַבְדְּךָ 'thy servant' by itself expresses self-abasement, real or polite, the phrase עַבְדְּךָ ... [הַ]כֶּלֶב heightens the force of that expression. A further progressive heightening is to be seen in the phrase כֶּלֶב מֵת 'dead dog'"[61]. Doch ist diese Interpretation noch nicht ausreichend, wie sich im folgenden zeigen wird.

2. *Die Metapher "Hund" und das königliche Hofzeremoniell*

Daß gerade der Vergleich mit dem Hund dazu ausersehen wurde, die Selbsterniedrigung eines anderen zu bezeichnen, ist nicht zufällig. Denn "der Naturverbundene erkennt im Tier ... nicht nur das Untermenschliche, oder das Übermenschliche, sondern zugleich auch das Menschenähnliche. Das Tierreich wird zum Sinnbild menschlicher Charaktere, ... [und] die Werthaltigkeit der Tiersymbole ... beruht ... immer auf Beobachtungen, die

---

55 *Keleb*: Homonym or Metaphor?, VT 33 (1983) 491–495.

56 Ebd. 492.

57 Ebd. mit Anm. 5–8. Zu dem in Mesopotamien weit verbreiteten Namenselement "Hund" vgl. auch *W. Beltz*, Die Kalebtraditionen im Alten Testament (BWANT 98), Stuttgart 1974, 132f mit Anm. 3 und *Botterweck*, כֶּלֶב, 161f, der die mit dem Epitheton "Hund" zusammengesetzten Namen u.a. als Kosenamen ansieht.

58 *Margalith*, Homonym, 494.

59 *M.A. Zipor*, What Were the *Kelābîm* in Fact?, ZAW 99 (1987) 423–428, 424 Anm. 4.

60 Vgl. *Botterweck*, כֶּלֶב, 157.

61 *Thomas*, *Kelebh*, 416.

das Wesentliche am Tier treffen..."[62]. Was aber ist das Wesentliche am Hund? Geprägte Redewendungen und Metaphern[63] können es verdeutlichen. Als solche sind belegt: "Jemanden wie einen Hund wegjagen" (Maqlû V, 43), "wie ein Hund betteln" (ABL 659,r.5; 1250,r.12), "auf allen Vieren kriechen" (TCL 3,58), "im Dreck liegen", "sterben" (vgl. ABL 756,r.3[64]). Und in einem Brief *Ašurrisuas* an einen Offizier heißt es: "I make supplication like a dog" (ABL 382,5). Zum Teil wird auch auf den Gehorsam von Hunden rekurriert[65]. Als sumerisches Sprichwort ist belegt: "Er haßt es, wie ein Hund zu kriechen."[66]
Wie sehr diese Metaphern gerade die Lebenswirklichkeit von Untergebenen und Unterlegenen umschreiben[67], zeigen in besonderem Maße zeitgenössische Bilddokumente[68], auf denen sich die Vasallen oder unterlegenen Gegner wie ein Hund auf allen Vieren kriechend vor dem Herrscher demütigen.
Ein bekanntes Beispiel dafür ist die Darstellung Jehus von Israel (oder eines Stellvertreters) vor Salmanassar III. (858–824 v.Chr.) im zweiten Register des Schwarzen Obelisken **(Abb. 1)**[69]. Jehu liegt im Staub vor Salmanassar, der aus einer Schale vor der Gottheit libiert. Über Jehu sind die Hoheitszeichen *Aššurs* (geflügelte Sonnenscheibe) und *Ištars* (achtstrahli-

62 *L. Röhrich*, Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage, ZRGG 3 (1951) 69–76, 69.

63 Vgl. dazu *Botterweck*, כֶּלֶב, 160 und CAD K 70 s.v. *kalbu* 1c.

64 "May I not die like a dog from want (and) lack of food."

65 Vgl. ABL 281,r.29ff: "Just as the dog that loves *his master, when* (the master) says: 'Do not come near the place', *does not come near, so whatever* the lord of kings my lord *does not command to do*, he will not do" (Brief Belibnis an Assurbanipal); vgl. ferner *W.G. Lambert*, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 148,60: "you can teach your god to run after you like a dog".

66 *Heimpel*, Tierbilder, 365f, Nr. 47.7.

67 Vgl. dazu *Caspari*, KAT VII, 302: "Könige behandeln die Leute [oft] auch, als wären sie Hunde" und ABL 382,5; 659,r.7.

68 Vgl. dazu *Chr. Uehlinger*, Das Image der Großmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel, BiKi 40 (1985) 165–172.

69 Vgl. dazu *J. Börker-Klähn*, Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (BaghF 4), Mainz 1982, Nr. 152; *W. Orthmann*, Der Alte Orient (PKG 18), Berlin 1985, Abb. 207; *A. Moortgat*, Die Kunst des Alten Mesopotamien II, Babylon und Assur, Köln ²1985, 111f + Abb. 65f; ANEP 351–355; AOB 121–125; *B. Hrouda*, Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien, Gütersloh 1991, 134f; TUAT I (1984) 362f; AOT 343; ANET 278ff; *E. Michel*, Die Assur-Texte Salmanassars III. (858–824). 7. Fortsetzung, WO II (1954–1959) 137ff.221ff, 137–139 (zu den Reliefs).140ff (zu den Texten).

ger Stern) dargestellt[70]. Die Szene wird gerahmt links durch zwei hohe Offiziere und rechts durch zwei Hofbeamte.



Abb. 1: Jehu von Israel vor Salmanassar III. (858–824 v.Chr.); Relief im 2. Register des Schwarzen Obelisken

Anläßlich des vierten Feldzugs Salmanassars gegen Hasael von Damaskus im 18. Regierungsjahr der Herrschaft des Assyrerkönigs (= 841 v.Chr.)[71] hatte Jehu Tribute gesandt, die im zugehörigen Bildfries festgehalten und in der Beischrift[72] aufgeführt werden.
Doch unterscheiden sich die Demutsbekundungen auf den Bilddokumenten. Während der König von Israel auf dem Schwarzen Obelisken auf allen Vieren vor dem assyrischen König liegt, findet sich in **Abb. 2** eine Steigerung dieser Haltung: Das Auf-dem-Boden-Liegen hat hier zum Ziel, eine Bitte zu begründen.

---

70 Zu den übrigen Bildelementen vgl. *Michel*, Assur-Texte Salmanassars III., WO II (1954–1959) 138ff.

71 Vgl. dazu ANET 280; *K. Galling*, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ²1968, 50f, 51; *A. Jepsen*, Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1975, 155ff mit weiterer Nennung des Tributs Jehus. Ausführlich zum historischen Hintergrund von Jehus Tribut und zum Schwarzen Obelisken allgemein vgl. *M. Wäfler*, Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26), Neukirchen 1975, 68ff; *S. Herrmann*, Geschichte Israels, München ²1980, 288ff; *H. Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4), Göttingen 1987, 280ff.

72 Vgl. dazu *Michel*, Assur-Texte Salmanassars III., WO II (1954–1959) 141; TUAT I (1984) 363.

Die Szene stammt aus dem Grab Haremhebs (1332–1305 v.Chr.), einem General unter Amenophis IV. und späteren Pharao, in Saqqara.



***Abb. 2**: Szene aus dem Grab Haremhebs (1332–1305 v.Chr.) in Saqqara*

Haremheb selbst ist im Original links neben dem Hofbeamten zu sehen[73]. Die meisten der dargestellten Fremden haben sich vor einem (zweimal abgebildeten) Hofbeamten Haremhebs niedergeworfen oder sind niedergekniet. Einer liegt auf dem Rücken, ein anderer auf dem Bauch, wie es die Amarnabriefe immer wieder berichten und wie es wohl der Landessitte entsprach: "Zu den Füßen des Königs falle ich nieder, siebenmal, auf Bauch und Rücken" (vgl. EA 64,4–7; 65,4–6; 282,6; 284,5 u.a.[74]). Nur wenige der Bittsteller stehen. Ihre Hände sind beschwörend erhoben. "Im Gegensatz zur Bauchlage ist die Rückenlage nirgends bloßer Ausdruck der Not oder des Überwältigtseins (Proskynese), sondern bewußte Äußerung der Abhängigkeit und Unterwerfung. Man hält dem Angeflehten die verletzlichsten Teile (Gesicht, Bauch) hin und begibt sich so in eine Lage völliger Wehrlosigkeit. Die Erfahrung seiner totalen Überlegenheit soll den Angeflehten milde stimmen"[75].

---

73 Vgl. *W. Wolf*, Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957, Abb. 499; zur Interpretation ebd. 522ff; *A. Erman / H. Ranke*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, Taf 39.2; ANEP 5; AOB 87.

74 Weitere Belege bei *Knudtzon*, El-Amarna-Tafeln 2, 1431 s.v. *kabattu*.

75 *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ^{3}1980, 298f und Abb. 429.

Ähnliche Beobachtungen finden sich auch im Tierreich, bei Wild- und Haushunden: Der Kampf zweier Wolfsrüden z. B. endet gemäß der Schilderungen von K. Lorenz damit, "daß der kleinere Wolf zurückgedrängt (wurde), und der Stärkere ... über ihm (war). Der Unterlegene bot nun die verwundbarsten Stellen seines Körpers als Zeichen der Unterwerfung dar (viele Wildhunde werfen sich dabei auf den Rücken). Ein Wolf, der eine solche Demutsgebärde zeigt, wird niemals ernstlich gebissen. Zwar grollt und knurrt der Sieger, klappt mit dem Gebiß und führt sogar die Bewegungsweise des Totschüttelns in leerer Luft aus – aber er kann einfach nicht zubeißen, da ihn die angeborene Tötungshemmung gegenüber dem Artgenossen daran hindert. Hat er sich einige Schritte entfernt, so versucht der Unterlegene rasch, das Weite zu gewinnen"[76] (vgl. **Abb. 3**).

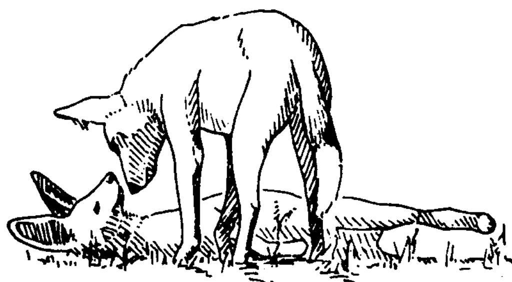


Abb. 3: Kampf zweier Wildhunde

Während es sich im Falle von **Abb. 2** um Asiaten handelt, die versuchen, als Asylanten in Ägypten aufgenommen zu werden, zeigt **Abb. 4**[77] die Bewohner von Lachis, die sich gegen die Belagerung Sanheribs (705/4–681 v.Chr.) während seines dritten Feldzuges[78] zur Wehr setzten und nun als Gefangene vor den Herrscher geführt werden. In der zugehörigen Beischrift heißt es: "Sanherib, König der Welt, König von Assyrien, setzte sich auf einen Lehnsessel, und die Beute von Lachis zog vor ihm vorbei"[79]. Die Gefangenen sind knieend, in einem Fall sogar auf dem Boden liegend

76 *D. Müller-Using / M. Wolfe*, Der Wolf, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 12, Säugetiere 3, München 1993, 200–207, 203. Das Schütteln der Beute ist eine Form des Tötens kleinerer Beutetiere.

77 *Jepsen*, Sinuhe, Taf. 78; ANEP 371; AOB 138; *R.D. Barnett*, Assyrische Palastreliefs, Prag o.J., 46f.49 (Detail).

78 Zum Palästinafeldzug Sanheribs 701 v.Chr. vgl. *Herrmann*, Geschichte Israels, 317ff; *Donner*, Geschichte, 321ff; TUAT I (1984) 388ff; *Galling*, Textbuch, 67ff; ANET 287f.

79 TUAT I (1984) 391; AOT 354; ANET 288; *Jepsen*, Sinuhe, 173ff.177ff. Zum Feldzug Sanheribs vgl. jetzt auch: *J. v. Beckerath*, Ägypten und der Feldzug Sanheribs im Jahre 701 v.Chr., UF 24 (1993) 3–8.

dargestellt. "Ihr Leben ist verwirkt. Sie sind nichts als Staub, bereit, den letzten Funken Leben dem König zu übergeben, um es von ihm neu zu empfangen"[80]. Dies ist der einzige Weg, um am Leben zu bleiben. Anders als in **Abb. 2** sind die Arme der Bittenden angewinkelt und nicht ausgestreckt. Dies weist darauf hin, daß die Bittenden ängstlich und voller Zerknirschung, und nicht in zuversichtlicher Erwartung dargestellt sind.



Abb. 4: *Die gefangenen Einwohner von Lachis werden vor Sanherib geführt (Relief aus dem SW-Palast in Ninive, 8. Jh. v.Chr.)*



Abb. 5: *Huldigung der Elamiter vor ihrem neuen König Ummanigaš und vor dem assyrischen Feldherrn; Relief aus dem Palast Assurbanipals in Ninive)*

80 *Keel*, Bildsymbolik, 299.

Ein etwas anderes Relief aus der Zeit Tiglatpilesers III. (745–727 v.Chr.) aus *Kalaḫ* (Nimrud) zeigt einen Fürst, der sich dem auf seinen Bogen stützenden Herrscher unterwirft[81].
Wie Könige mit gefangenen Herrschern umgingen, können schließlich zwei weitere Beispiele zeigen: So berichten die Annalen Assurbanipals (669–631 v.Chr.) von einer Bestrafung zweier arabischer Herrscher[82]: Von *Uaite'*, dem Sohn *Ḫazâilus* heißt es:

> "Um die Erhabenheit *Aššurs* und der großen Götter, meiner Herren, zu zeigen, legte ich ihm eine schwere Strafe auf und stellte ihn in einen Käfig (*šigaru*) und band ihn mit Bären (und) Hunden zusammen (*rakāsu*) und ließ ihn dann ein Tor in Ninive ... bewachen"[83].

Und von einem anderen besiegten Herrscher wird gesagt:

> "Unter Erhebung meiner Hände ... durchbohrte ich auf Befehl *Aššurs* und der *Ninlil* mit meinem schneidenden Handmesser (?) seinen Kinnbacken, durch den Kiefer seines Antlitzes (?) zog ich einen Strick (*ullu*), legte ihm eine Hundekette an und ließ ihn am Osttore in Niniveh ... den Käfig (*šigaru*) bewachen"[84].

Beide Herrscher werden zu Wachhunden degradiert, wobei ihre Demütigung durch die Festsetzung in Käfige und die Haltung als Kettenhund verbunden mit der schmerzhaften Folter der Durchbohrung des Kinns bis ins Äußerste gesteigert wird.
Die grausame Behandlung, die hier auf der Textebene beschrieben wird, verdeutlicht eine auf das Jahr 671 v.Chr. datierte Stele[85] mit dem Bericht des

81 Vgl. *Orthmann*, PKG 18, Abb. 216. Vgl. schließlich auch die 3 Register (mit verschiedenen Phasen der Proskynese) umfassende Huldigung der Elamiter **(Abb. 5)** vor dem ihnen von den Assyrern aufgezwungenen neuen König *Ummanigaš* und vor dem assyrischen Feldherrn, der ihn einführt, aus dem Palast Assurbanipals in Ninive (*P. Amiet*, Die Kunst des Alten Orients, Freiburg 1977, Abb. 120; Ausschnitte bei *J. Reade*, Assyrian Sculpture, London [6]1992, Abb. 94). Ein anderes Relief aus der Zeit Assurbanipals beschreibt Barnett folgendermaßen: "Amid blows the fly whisks of the Assyrian officals, Elamite princes bring in the king's food, while Babylonian princes prostrate themselves to beg for their lives" (*R.D. Barnett / A. Lorenzini*, Assyrian Sculpture in the British Museum, Toronto 1975 zu Abb. 167; zu einer anderen Deutung des Reliefs vgl. *Reade*, Sculpture, 65 mit Abb. 101).

82 Zu den geschichtlichen Hintergründen vgl. *H. Wildberger*, Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13–27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 790f.

83 *M. Streck*, Assurbanipal, Teil II: Texte (VAB 7/2), Leipzig 1916, 66–69. *Landsberger*, Fauna, 81 denkt bei *šigaru* statt an einen Käfig an ein Halsband.

84 *Streck*, Assurbanipal, 80f.

85 Berlin VA Nr. 2708. Zur Stele und ihrer Komposition vgl. *Staatliche Museen zu Berlin* (Hg.), Das Vorderasiatische Museum, Mainz 1992, 180–182 (= Abb. 116–118), ferner *Hrouda*, Der Alte Orient, 356f; *Jepsen*, Sinuhe, 83; ANEP 447–449; ANET

Sieges Asarhaddons von Assyrien (681–669 v.Chr.) über Ägypten **(Abb. 6)**[86] aus *Sam'al* (Zincirli): Auf ihm hält der König in der linken Hand neben einem keulenförmigen Szepter zwei Seile, an denen zwei gefangene, flehende Herrscher geführt werden. Den Herrschern sind wie wilden Tieren Ringe durch Nase / Unterlippe gezogen, an denen die Leitseile befestigt sind. Die beiden Gefangenen, ein Phönizier (stehend) und ein Ägypter (knieend)[87], sind wesentlich kleiner als der assyrische König dargestellt, dem nach dem Text der Steleninschrift "ein zorniges Szepter zum Zerschmettern der Feinde" in die Hand gegeben sei und der mit dem Epitheton "der die Könige an Leitseilen festhält" gerühmt wird[88]. Die Fluchformel am Ende der Inschrift wünscht dem, der die Entfernung der Stele beabsichtigt, daß *Ištar* "ihn gebunden zu Füßen seines Feindes niedersitzen lassen möge".

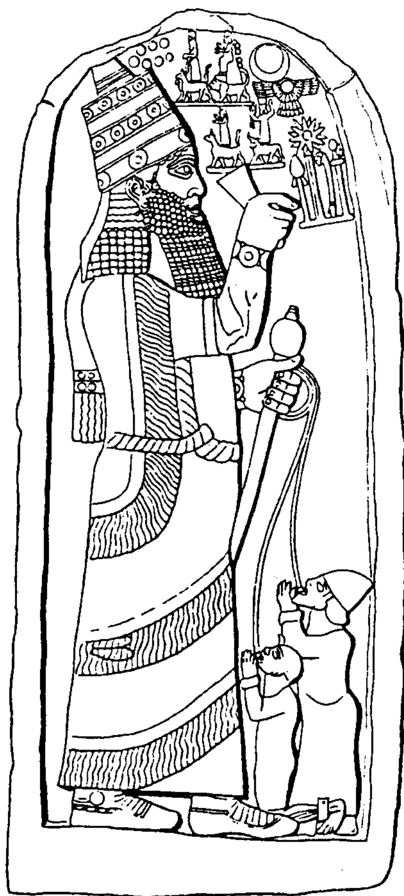


***Abb. 6**: Stele Asarhaddons von Assyrien (681–669 v. Chr.) aus Sam'al (Zincirli)*

293; AOB 143/4; *Orthmann*, PKG 18, Abb. 232; *Börker-Klähn*, Altvorderasiatische Bildstelen, Nr. 219 (vgl. auch Nr. 217f); *Uehlinger*, Image, 169f mit Abb. 19. Vgl. ferner *Streck*, Assurbanipal, 80 Anm. 6, der auf verwandte Darstellungen verweist, sowie Jes 37,29 = 2 Kön 19,28; Ez 19,4.9; 38,4.

86 Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. *Donner*, Geschichte, 300f; *Herrmann*, Geschichte Israels, 321.

87 Wer die Gefangenen sind, ist umstritten. Die Inschrift der Stele erwähnt die Deportation des ägyptischen Kronprinzen (vgl. die Uräusschlange auf der Kappe). Der zweite Gefangene ist ein syrischer Fürst. Diskutiert werden Deutungen auf *Ušanaḫuru* von Ägypten und Äthiopien und *Abdimilkut* von Sidon bzw. auf *Tirḫaka* von Äthiopien und Ägypten und *Ba'lu* von Tyrus (vgl. *Börker-Klähn*, Altvorderasiatische Bildstelen, 213).

88 Vgl. *Uehlinger*, Image, 170.

Eine ähnliche Darstellung aus der Zeit Sargons II. (721–705 v.Chr.) aus *Dūr-Šarrukîn* (*Ḫorsābād*)[89] zeigt den Herrscher und seinen Wesir, zwischen denen drei mit Eisen gefesselte Gefangene zu sehen sind. Ähnlich wie auf der Asarhaddon-Stele sind die Seile an durch die Kieferknochen getriebenen Ringen befestigt. Daß solche Unterwerfungsgesten nicht automatisch die Begnadigung zur Folge hatten, wird an dem vordersten Gefangenen deutlich, der auf die Knie gesunken ist und vom König geblendet wird. Auch die Lehre des ägyptischen Königs Amenemhet I. (1991–1962 v.Chr.) an seinen Sohn[90] enthält einen Passus, der erkennen läßt, wie man mit seinen Feinden umzugehen pflegte: "I made the Asiatics do the dog-walk"[91].

Zwar handelt es sich bei den eben besprochenen Beispielen um Unterlegene, die vor dem Sieger wie Hunde im Staube liegend / kriechend[92] um Gnade flehen, doch können diese Beispiele zusammen mit den oben aufgeführten Redewendungen gleichfalls illustrieren, warum die Selbstbezeichnung "Hund" im Zusammenhang mit der Proskynese vor dem König Einzug in das Hofzeremoniell hielt und zu einem festen Topos der Hofsprache wurde. Die genannten bildlichen Darstellungen finden schließlich ihren Kommentar im Bericht Sargons über seinen Feldzug gegen Urartu 714 v.Chr.[93]. Vor allem die Z. 51–73, die die Begegnung Sargons mit seinem mannäischen Vasallen *Ullusunu* schildern, dessen Territorium Sargon im Falle verlustreicher Kämpfe gegen Urartu als Rückzugsland benötigte[94], sind für die Frage nach der Herkunft der Metapher "Hund" interessant. Diese Verse seien daher in wichtigen Auszügen zitiert:

> 52 "^{m}*Ullusunu* – zusammen mit der Bevölkerung seines Landes – erwartete in Loyalität für den Vasallendienst mein Expeditionskorps in *Sirdakka*, seiner Festung.
>
> 53 So als wären sie meine Eunuchen (oder) Statthalter des Landes Aššur, so schüttete er Mehl und Wein für die Verpflegung meiner Truppen zuhauf auf, und

---

89 Vgl. *Orthmann*, PKG 18, 226.

90 Vgl. ANET 418f; *M. Lichtheim*, Ancient Egyptian Literature, vol. 1: The Old and Middle Kingdom, Berkely 1975, 134ff.137.

91 ANET 419. Weitere Belege aus Ägypten finden sich bei *Galán*, Dog, 177ff.

92 Vgl. *Lambert*, Wisdom Literature, 253,7: "When you have been caught, you fawn like a dog".

93 Vgl. zum Text *W. Mayer*, Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Text und Übersetzung, MDOG 115 (1983) 65ff und die Kommentierung durch *dens.*, Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Eine militärhistorische Würdigung, MDOG 112 (1980) 13–33.

94 *Mayer*, MDOG 112, 25.

54 seinen ältesten Sohn übergab er mir zusammen mit den Gaben (und) dem Begrüßungsgeschenk und, um seine (künftige) Herrschaft zu sichern, vertraute er mir seine Stele an.
55 Ausgewachsene Pferde, Jochgespanne, Rinder und Kleinvieh empfing ich als seinen Tribut, und, damit ich ihn räche, warf er sich (demütig) nieder.
56 Um fernzuhalten die Füße des schlimmen Feindes von *Kakmí* vom Inneren seines Landes und ^{m}*Rusa* durch eine Niederlage in einer Feldschlacht zurückzuwerfen,
57 die verstreuten *Mannäer* an ihre Plätze zurückzubringen, sich siegreich auf seinen Feind zu stellen und um den Wunsch zu erreichen,
58 flehte er selbst zusammen mit den Großen und dem Präfekten seines Landes mich an, wobei sie immer wieder auf allen Vieren krochen wie Hunde (*i-na pa-ni-ia UGU er-bé rit-ti-šú-nu ip-taš-ši-lu ki-ma kal-bi*).
59 Ich erbarmte mich ihrer, nahm ihr Flehen an, erhörte ihre bittenden Worte und sagte (schließlich) zu ihnen: 'Es ist genug!'"[95]

Bei dem hier geschilderten Staatsakt[96] werden Sargon und seine Truppen ausreichend mit Nahrungsmitteln versorgt. Demgegenüber hat *Ullusunu* ein dreifaches Ziel: 1. Die Sicherung der Nachfolgefrage (Z. 54); 2. den weiteren Schutz des Landes (Z. 55); 3. Die Besiegung seiner Feinde durch Sargon und die Rückführung der von ihnen eroberten Gebiete in das mannäische Reich (Z. 56f). Um ihre Bitten zu unterstreichen, kriechen die Mannäer wie Hunde vor Sargon auf allen Vieren (Z. 58). Auch vorher wird schon berichtet, daß *Ullusunu* sich demütig vor dem König niederwarf (Z. 55; vgl. auch bereits Z. 36).

Auch für die erweiterte Metapher "toter Hund" kann der Hinweis auf die Proskynese[97] vor dem König von Wichtigkeit sein, die stets ein fester Bestandteil des Hofzeremoniells[98] war, das die Regeln für das Verhalten am königlichen Hof[99] festhält. Zu diesem Hofstaat gehören "in der Regel Personen, die sich ständig in der Umgebung des Königs befinden und entweder mit ihm an der Verwaltung des Haushaltes und des Staates mitwirken oder den König, seine Familie und andere Mitglieder des H.(ofstaates) ver-

---

95 *Mayer*, MDOG 115, 72f.

96 Vgl. zum folgenden *Mayer*, MDOG 112, 24.

97 Zur Proskynese vgl. *K.F. Heiler*, Die Körperhaltung beim Gebet. Eine religionsgeschichtliche Skizze, MVAG 22 (1917) 168–177, 171ff.

98 Vgl. dazu und zum folgenden *Erman / Ranke*, Ägypten, 81ff; *B. Meissner*, Babylonien und Assyrien I, Heidelberg 1920, 70ff; *J. Renger*, Art. Hofstaat, A. Bis ca. 1500 v. Chr, RLA IV (1972–1975) 435–446; *P. Garelli*, Art. Hofstaat, B. Assyrisch, RLA IV (1972–1975) 446–452; *H. Brunner*, Art. Hofzeremoniell, LÄ II (1977) 1238f; *W. Barta*, Art. Zeremoniell, LÄ VI (1986) 1397f; *G. Sauer*, Art. Hofstil, orientalischer und hellenistischer, BHH II (1964) 735f; *H. Gunkel / J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, 152–154.

99 Vgl. dazu *H. Graf Reventlow*, Art. Hofstaat 1., BHH II (1964) 733f; *R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg 1960, 195ff.

sorgen". Zugehörigkeit und Verbleib in dieser Institution hing ausschließlich vom jeweiligen Herrscher ab. Und die Aufnahme in den Hof hatte zum Ziel, "Teile der Oberschicht an der Herrschaftsausübung zu beteiligen", und so "bestehende Loyalitäten zu festigen und zukünftige zu begründen"[100].

Die Regeln des Hofzeremoniells aber enthalten z. B. Bestimmungen über den Ablauf einer Audienz, in deren Rahmen die Teilnehmer dieser Zeremonie dem König zu huldigen hatten[101]. "Der Besucher wurde durch einen Kammerherrn eingeführt. War er *'vor dem König eingetreten',* d.h. zur Audienz erschienen, so mußte er niederfallen und die *'Erde vor dem Könige'* oder *'die Füße des Königs küssen'.* Erst nach dieser Huldigung durfte er aufstehen und *'v o r dem Könige* (nicht mit ihm, denn das wäre ein Verstoß gegen die Etikette gewesen) *sprechen'* und ihm seine Angelegenheit vortragen"[102].

Entstanden ist das Hofzeremoniell aus der frühen "Überzeugung von der Gefährlichkeit der machtgeladenen Person des Königs und seiner Attribute"[103], aus der sich manche Umschreibungen seiner Person ebenso erklären wie bestimmte Hofämter. Leider sind die eigentlichen Vorschriften des Hofzeremoniells weder für Israel noch für Ägypten[104] oder den übrigen Bereich des Alten Orients erhalten, sondern nur indirekt aus anderen Berichten zu erschließen. Im Ägypten des Alten Reiches bildeten Wächter bei feierlichen Thronsitzungen mit Stöcken "einen schönen Weg", jeder Höfling hatte einen festen Platz in der Halle, was auf eine Rangfolge hindeutet, Zeremonienmeister wiesen den Höflingen ihre Plätze an. Bei Audienzen wurden die Untertanen herangeschleppt (*sṯꜣ*)[105].

Die Beschreibung einer solchen Audienz findet sich z. B. in dem Bericht des Höflings Sinuhe, der von seinem langjährigen Auslandsaufenthalt zurückkommend vor den Pharao geführt wird[106]:

---

100 *Renger*, Hofstaat, 435.

101 Vgl. *Barta*, Zeremoniell, 1397f und die Darstellung einer Audienz Tiglatpilesers III. auf einer Wandmalerei aus Til Barsip in: *A. Parrot*, Assur. Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders d. Gr. (Universum der Kunst), München 1961, Taf. 113: Neben den Tributpflichtigen, die sich mit ihrem Gesicht flach zur Erde niedergeworfen haben, erscheinen Beamte entsprechend der Rangordnung des Protokolls. Der thronende Souverän hält den Herrscherstab in der Hand.

102 *Meissner*, Babylonien, 70.

103 *Brunner*, Hofzeremoniell, 1238.

104 Vgl. ebd.

105 Vgl. ebd.

106 Vgl. dazu *W.K. Simpson*, Art. Sinuhe, LÄ V (1984) 950–955.

"Als es hell wurde in der Frühe, kam man, um mich zu rufen. 10 Mann kamen und 10 Mann gingen, um mich in den Palast einzuführen. Ich berührte (mit der Stirne) den Boden zwischen den Sphingen; die Königskinder standen im inneren Torweg und kamen mir entgegen. Die Kammerherren, die in den Vorhof eingeführt waren, brachten mich auf den Weg zur Empfangshalle. Ich fand seine Majestät auf dem goldenen Thron in der Nische. Da streckte ich mich auf meinen Bauch hin und verlor vor ihm die Besinnung, obwohl mich dieser Gott freundlich anredete. Ich war wie einer, der von der Dämmerung überrascht worden ist; meine Seele war verschwunden und mein Körper betäubt. Mein Herz war nicht mehr in meinem Leibe und ich wußte nicht, ob ich lebendig oder tot sei. Da sagte seine Majestät zu einem von den Kammerherren: 'Hebe ihn auf, damit er mit mir rede!' Dann sagte seine Majestät: 'Siehe, du bist wiedergekommen, nachdem du die fremden Länder durchwandert hast...'" Sinuhe antwortet: "Siehe, ich (liege) vor dir; dein ist das Leben; deine Majestät möge nach ihrem Belieben tun" (Sinuhe B, 248–283)[107].

In dieser Beschreibung wird der Ablauf einer Audienz deutlich. Vor allem die Bedeutung der Proskynese wird sichtbar: Denn sie ist "in ihrer ursprünglichen Gestalt Ausdruck panischen Schreckens. Vor dem übermächtigen Erlebnis des Heiligen flieht der Mensch in den Tod. Das Niederfallen entspricht, so betrachtet, dem aus der Verhaltensforschung bekannten Totstellreflex ... Das Aufgestelltwerden bildet ... einen integralen Bestandteil des Vorganges. Wo die Proskynese zu einem konventionellen Gestus verblaßt, ist sie ein Gestus der Begrüßung. Sie hat den Charakter eines rite de passage. Sie stellt den Übergang aus dem profanen Leben in das Leben vor Gott resp. dem König dar. Zwischen beiden liegt das entkräftete Hinsinken, der Tod ..."[108].

Kein Wunder also, daß im Zusammenhang mit der Proskynese der Unterlegene / Untergebene sich als "toter Hund" bezeichnen kann, kommt damit doch deutlich zum Ausdruck, was sich nichtsprachlich durch das Niedersinken in den Staub vollzieht, der Aufenthalt in der Sphäre des Todes. Der Redende betont also nicht nur den Abstand zwischen sich und dem Herrscher, sondern auch sein Angewiesensein auf Gnade und Zuwendung, die sich im Aufgestelltwerden realisiert. Würde diese Zuwendung ausbleiben, dann wäre der wirkliche Tod des Bittstellers die Folge.

---

107 *Galling*, Textbuch, 10; vgl. zur Sinuhegeschichte allgemein *H. Brunner*, Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur (Grundzüge VIII), Darmstadt 1966, 65ff; *E. Hornung*, Gesänge vom Nil, Zürich 1990, 31ff (Text).181ff (Kommentar); *Lichtheim*, Literature I, 222ff.

108 *Keel*, Bildsymbolik, 289; vgl. *H.D. Preuß*, Art. חוה, ThWAT II (1977) 784–794, 787f.

3. Fazit

Zieht man ein Fazit aus all diesen Fakten, so ergibt sich bezogen auf die Metapher "Hund":
(1) Die Metapher hat einen festen Anhalt an der Hofsprache[109], was dadurch unterstrichen wird, daß in den meisten der genannten altorientalischen Parallelen gleichzeitig auf den König rekurriert wird.
(2) Sie verdeutlicht auf der sprachlichen Ebene, was auf der Ebene der nichtverbalen Kommunikation[110] das Niederfallen vor dem Herrscher zum Ausdruck bringen will: Selbstdemütigung, Hinweis auf eigene Ohnmacht, Angewiesensein auf die Gnade des jeweiligen Herrschers. Z. T. ist die Metapher vorbereitet durch die Selbstbezeichnung "Knecht", die in Gesprächen am Hof die offizielle Benennung der Untertanen darstellte, im diplomatischen Verkehr der Könige untereinander dagegen mehr als eine Höflichkeitsformel, nämlich Ausdruck eines neuen oder schon vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisses war[111].
(3) Dabei ist das Verhalten des echten Hundes ausschlaggebend für die Übertragung des Bildes: Der unterlegene Hund streckt einem gefährlicheren Artgenossen die schwächsten Teile seines Körpers entgegen, um ihn so dazu zu bringen, von ihm abzulassen. Auch die Beobachtung, daß Hunde sich vor ihren Herren ängstlich ducken bzw. kriechen oder demütig hinter diesen herlaufen, dürfte die Übertragung des Bildes beeinflußt haben[112].
(4) Die Wendung "toter Hund" weist im Zusammenhang der Proskynese auf den Aufenthalt in der Sphäre des Todes, der nur durch die gnädige Zuwendung des Herrschers beendet wird.
(5) Die Aufnahme der Metapher im Briefstil des Alten Orients dürfte ihre Verwendung im Hofzeremoniell voraussetzen und imitieren. Ihr eigentlicher Sinn wird im Laufe der Zeit verblaßt sein, so daß die Ergebenheitsformel – was die Verwendung in Briefen anbelangt – nichts über das Verhältnis von Absender und Empfänger aussagen muß. Dieses Verhältnis kann durchaus kollegial gewesen sein, wie die Lachisbriefe vermuten lassen[113].

---

109 Vgl. dazu auch *Coats*, Self-Abasement, 19.

110 Vgl. *M.I. Grube*, Aspects of nonverbal Communication in the Ancient Near East (StP 12/I+II), Rome 1980, 191.193 (zu 1 Sam 24 und 2 Sam 9); zur Definition von symbolischen Handlungen, Gesten etc. s. auch *M. Malul*, Studies in Mesopotamian Legal Symbolism (AOAT 221), Neukirchen-Vluyn u.a. 1988, 20ff.

111 Vgl. *Lande*, Wendungen, 69f; *Galán*, Dog, 179.

112 Vgl. *Galling*, Hund, 149.

113 Vgl. dazu *Donner*, KAI II, 192.

Diese Beobachtungen gilt es festzuhalten, wenn nun die einzelnen alttestamentlichen Stellen[114] in ihrem jeweiligen Kontext betrachtet werden (*4.*), um dann aus dieser Betrachtung einige Folgerungen zu ziehen (*5.*).

4. Die Belege im Kontext der Samuelbücher (1 Sam 17,43; 24,15; 2 Sam 3,8; 9,8; 16,9)

a) 1 Sam 17,43

Der Vers ist Teil der Erzählung über den Stellvertreterkampf zwischen David und Goliath. Nachdem David Saul davon hatte überzeugen können, daß er den Kampf mit dem Philister aufnehmen könne, treten beide Kämpfer aufeinander zu. David hatte vorher den Kampf mit dem Schwert wegen mangelnder Übung abgelehnt, und einzig seinen Stab und die Hirtenschleuder samt fünf glatten Steinen aus dem Bach als Waffen gewählt. Damit tritt er dem wesentlich besser gerüsteten Kämpfer der Philister gegenüber. Die Verse 5–7 hatten sein furchteinflößendes Aussehen bereits beschrieben. Danach besteht seine Rüstung aus einem Helm aus Bronze, einem Schuppenpanzer, bronzenen Beinschienen, einem bronzenen Sichelschwert und einer Lanze[115]. Alle Waffen sind mit "überdimensionierten Gewichtsangaben" versehen, wie sie "allein zu einem *Riesen* passen"[116]. Zusätzlich hat der Philister einen Schildträger bei sich, der vor ihm hergeht und durch den vorangetragenen Schild "den letztmöglichen Schutz des durch seine Ausrüstung von Kopf bis Fuß gesicherten Goliath"[117] darstellt. Nicht nur das äußere Erscheinungsbild des Philisters konnte Entsetzen hervorrufen (vgl. V. 11). Zur Vorbereitung des Kampfes gehört auch das psychologische Moment der Verunsicherung des Gegners, indem man ihm die eigene Aussichtslosigkeit vor Augen führt. Schon wegen seiner Jugend

---

114 Vgl. dazu auch *Lande*, Wendungen, 74–76.

115 Zum Aussehen Goliaths und zu seinen Waffen vgl. *K. Galling*, Goliath und seine Rüstung, VTS 15 (1966) 150–169. Zu den literarischen Problemen von 1 Sam 17 vgl. ebd. 150ff.156f; *Herrmann*, Geschichte Israels, 179f.192; *H.J. Stoebe*, Die Goliathperikope 1. Sam XVII 1 – XVIII 5 und die Textform der Septuaginta, VT 6 (1956) 397–413. *H. Barthélemy / D.W. Gooding / J. Lust / E. Tov*, The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture (OBO 73), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986; *D. Kellermann*, Die Geschichte von David und Goliath im Lichte der Endokrinologie, ZAW 102 (1990) 344–357; *Scharbert / Hentschel*, Rut / 1 Samuel, 107ff.

116 *Galling*, Goliath, 155.

117 *Galling*, Goliath, 158.

nimmt der Philister David nicht für voll. In diesen Zusammenhang der psychologischen Kriegsführung gehört der Vergleich mit dem Hund:

> Bin ich denn ein Hund, daß du mit Stöcken zu mir kommst?

Diese Frage bringt die völlige Verachtung des Philisters zum Ausdruck. Er hatte natürlich erwartet, wie bei einem Stellvertreterkampf üblich, einen "richtigen" Kämpfer mit entsprechender Rüstung vor sich zu sehen, und keinen Jüngling, der mit einem Stecken daherkommt, wie man ihn benutzt, um einen lästigen oder bedrohlichen Hund abzuwehren[118]. Der Philister fühlt sich nicht ernstgenommen. Er flucht außerdem Gott und verspricht, er werde das Fleisch Davids den Vögeln und den wilden Tieren überlassen, wenn der Leichnam des Erschlagenen unbestattet zurückblieb. Letztlich aber hat Goliath die Klugheit und Gewandtheit seines Gegenübers unterschätzt (auch das ein psychologisches Moment) und ist dem nur mit Schleudersteinen Bewaffneten unterlegen. Anders als erwartet, "stirbt [der Philister] nicht wie ein Held. Sein Ende ist nicht ehrenhaft"[119]. Gerade das, was der Philister mit seiner Frage in 1 Sam 17,43 empört abwies, ist eingetroffen: "Er wird ... so erschlagen, wie ein Hirte sich der wilden Tiere erwehrt"[120]. Nomen est omen.

Während 1 Sam 17 am Beginn von Davids Aufstieg steht, führt uns der zweite Text mitten in den Streit zwischen David und Saul. Da oben bereits auf 1 Sam 24 eingegangen wurde (s. I.), genügen hier wenige Anmerkungen.

b) 1 Sam 24,15

Saul fürchtet sich vor David und davor, daß dieser ihm sein Königtum streitig macht. Er verfolgt David daher; doch dieser überrascht ihn in der Höhle. Als David sich schließlich zu erkennen gibt, fragt er Saul:

> Hinter wem jagst du nach? Hinter einem toten Hund!

Diese Selbstbezeichnung geht einher mit der Proskynese (V. 9: קדד // הִשְׁתַּחֲוָה אַפַּיִם אַרְצָה) und der Anrede an Saul: "Mein König und

118 Vgl. *Beltz*, Kalebtraditionen, 116; CAD 70 unter Verweis auf Maqlû V, 43; zur allgemeinen Bedeutung des Hundes im Alten Testament und im Alten Orient vgl. ebd. 116–134 sowie *Heimpel*, Tierbilder, 357, Nr. 46.4: "Wie ein Pariahund, den man mit einem Wurfholz getroffen hat, geriet er in Wut".

119 *H. Asmussen*, Das erste Samuelisbuch, München 1938, 116.

120 Ebd.

Herr"[121]. Die Proskynese vor dem König ist auch sonst im Alten Testament bezeugt (vgl. neben 1 Sam 24,9: 2 Sam 1,2; 9,6; 14,4.22; 15,5; 16,4; 18,28; 1 Kön 1,16.23.53; 2 Chr 24,17; Ps 45,12; 72,11; Esth 3,2). Wenn David sich als toten Hund bezeichnet, dann umschreibt er damit sein eigenes Unwürdigsein. Ein lebender Hund kann lästig sein, aber ein toter? David meint mit diesem Vergleich also: So einem wie ihm nachzulaufen, lohnt überhaupt nicht, so eine Person wie er ist überhaupt nicht der Rede wert[122]. Zugleich nimmt er eine der im Hofzeremoniell im Umgang zwischen König und Knecht üblichen Formeln auf, die Bestandteil der durch הִשְׁתַּחֲוָה ausgedrückten Huldigung sein kann. Wie *S. Kreuzer* gezeigt hat[123], ist "diese Huldigung ... im Hofzeremoniell üblicherweise mit dem Akt des Sich-Niederwerfens verbunden"[124] (im vorliegenden Fall ausgedrückt durch קדד), ohne daß הִשְׁתַּחֲוָה darin aufgeht. Im Gegenteil: הִשְׁתַּחֲוָה bezeichnet den "ideellen Aspekt der Huldigung"[125] "an den Herrscher, die als performativer Sprechakt zugleich die Unterwerfung unter diesen ausdrückt"[126]. Dieser performative Sprechakt kann sich, wie auch der vorliegende Zusammenhang zeigt, in zwei Richtungen entfalten: Bezogen auf den Herrscher in der Anrede "mein König und Herr" etc., bezogen auf den Untergebenen in der Selbstbezeichnung עֶבֶד oder כֶּלֶב.
Daß Hund und Floh in unmittelbarem Zusammenhang erwähnt werden, kann schließlich auch eine Erklärung finden: Hunde sind oft Wirtstiere von Flöhen[127]. Zudem treten beide Tiere regelmäßig in menschlichen Dauerwohnungen auf und sind Schmarotzer[128]. Dies gilt in jener Zeit in besonde-

---

121 In der Parallele 1 Sam 26,18 findet sich neben der Anrede "Mein Herr und mein König" bezeichnenderweise statt der Proskynese die Selbstbezeichnung עֶבֶד.

122 Vgl. *König*, Stilistik, 71; *Lande*, Wendungen, 75.

123 Vgl. *S. Kreuzer*, Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaḥ*^{a}*wāh / yšthwy*, VT 35 (1985) 39–60, vor allem 52–54.58f.

124 Ebd. 58.

125 Ebd. 53.

126 Ebd. 58.

127 Interessant, aber doch unwahrscheinlich ist die Interpretation *McCarter*s, AB 8, 385: "a single flea: That is, a single flea upon the dead dog". Zum Gebrauch von אֶחָד, das natürlich als Zahlwort, und nicht als unbestimmter Artikel anzusehen ist, vgl. auch EA 202,12f: *mi-ia-me a-na-ku kalbu I*^{n}; 247,14f: *ù mi-i* [*a-me*] [*a*]*-na-ku kal* [*bu I*^{n}] *ù la-a* [*iš-me a-na*] [*i*]*-ri-iš* [*-ti šarri*^{ri}] *bêli-ia*. "[U]nd w[er] bin ich, ein [*einzelner*] Hu[nd], [d]aß [ich] nicht [*hören sollte auf*] [*das Ve*]*rlang*[*en* des Königs,] meines Herrn?" Vgl. ferner EA 201,15.

128 Vgl. *Caspari*, KAT VII, 302.

rem Maße auch für den Hund, der die Städte auf der Suche nach Eßbarem durchstreifte[129].

c) 2 Sam 3,8

Innerhalb der Geschichten von Davids Aufstieg ist nun ein Wendepunkt erreicht. Saul und Jonathan sind tot. Abner, der Feldhauptmann Sauls[130], konnte den Sohn Sauls, Eschbaal[131], vor David und seinen Männern retten und zum König über die Nordstämme machen (2 Sam 2,8). Doch Eschbaal war ein Mann von Abners Gnaden. Denn dieser führte die Kriege und war so der Garant von Eschbaals Königtum (vgl. 2 Sam 3,6). Während die Macht Davids zunimmt, nimmt die Macht der Sauliden ab (2 Sam 3,1, vgl. 4,1). Kein Wunder also, daß Abner sich einige Sonderrechte einräumte, die einem Königsuntertan unter anderen Umständen nicht zugestanden hätten. So nimmt er sich Rizpa, eine der Nebenfrauen Sauls, ohne Wissen des Königs zur Geliebten. Dabei muß es Abner nicht eigentlich um eine Usurpation der Herrschaft gegangen sein[132]. Dennoch tangierte dieser Vorfall die königliche Autorität entscheidend. Vom König zur Rede gestellt, ist er außer sich vor Zorn.

> Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda? Ich verhalte mich bis zum heutigen Tage treu zum Hause Sauls, deines Vaters, gegenüber seinen Freunden und Brüdern, und ich habe dich nicht in die Hand Davids geraten lassen. Und du wirfst mir an ebendiesem Tage ein Vergehen an dieser Frau vor?[133]

Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda? – mit dieser Bemerkung weist Abner den Vorwurf des Königs ab, den er als Beleidigung empfindet, und ruft gleichzeitig seine Treue gegenüber dem Hause Sauls in Erinnerung. Abner fühlt sich verletzt, wenn er trotz seiner Bemühungen, Eschbaal zu schüt-

---

129 Vgl. *Beltz*, Kalebtraditionen, 116f.121.122.134. Zum Pariahund vgl. auch *Heimpel*, Tierbilder, 354f.

130 Zu den königlichen Funktionsträgern Sauls und Eschbaals vgl. *H.M. Niemann*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993, 3ff.

131 So die Namensform in 1 Chr 8,33; 9,39. Die in den Samuelbüchern überlieferte Namensform Isch-boscheth "Mann der Schande" ist eine nachträgliche Entstellung, um das theophore Namenselement "-baal" auszumerzen (vgl. *Herrmann*, Geschichte Israels, 185 Anm. 1; *T. Veijola*, David und Meribaal, RB 85 [1978] 338–361, 343 Anm. 16).

132 Vgl. *K.A. Leimbach*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, Bonn 1936, 138; *Donner*, Geschichte, 188.

133 Übersetzung nach *Stolz*, ZBK.AT 9, 197.

zen, wie einer der Lakaien Davids behandelt wird. Im Vergleich zu seinem persönlichen Risiko hält er die Sache mit Rizpa für eine Lappalie, über die der König hätte hinwegsehen müssen.
Allerdings gewinnt diese Aussage dadurch noch eine zusätzliche Nuance, daß Abner sich mit einem "Hunds*kopf* aus Juda" vergleicht. Kaum wird man diese Selbstbezeichnung zusammenstellen können "mit dem 'Sauschwaben' des Schweizers oder dem 'Saupreußen' des Bayern", wie *F. Stolz* es tut, um daraus auch noch einen Schluß auf das "emotionale Verhältnis ... in jener Frühzeit und auch später zwischen den Nord- und den Südstämmen"[134] zu ziehen. Die Annahme von *W. Hertzberg* "Vielleicht soll 'Hund aus Juda' so wirken, als wenn wir 'Dorfköter'[135] sagen", kann ebenso nur zum Teil überzeugen wie die Vorschläge, die HAL zusammenstellt:

"1) ein Schimpfwort: Hundevieh (Lex.1), ähnl. THAT II 709: der schlimmste Hund; 2) ein einzelner Hund, nach רֹאשׁ חֲמוֹר 2K 6,25 ein einzelner Esel, so Seybold Fschr. Nöldeke 2, 759f; 3) nach Σ κυνοκέφαλος Hundsaffe, Pavian mit Hundegesicht, so D.W. Thomas VT 10, 1960, 410ff; 4) von diesen Möglichkeiten dürfte wohl 1) den Vorzug verdienen"[136].

Aber könnte die Bezeichnung Hunds*kopf* nicht auch auf einen konkreten Hintergrund schließen lassen? Gerade die Zufügung der Ortsbestimmung Juda[137] ist Hinweis darauf, daß Abner sich mit dieser rhetorischen Frage abgrenzen möchte. Doch von wem? Ältere Ausleger, z. B. *H. Winckler*[138],

---

134 *Stolz*, ZBK.AT 9, 199.

135 Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956, 204 Anm. 3.

136 HAL, 1089. Zur Zusammenstellung und Kritik der verschiedenen Lösungsversuche vgl. auch *Thomas, Kelebh*, 418f.

137 Mit G (Μὴ κεφαλὴ κυνὸς ἐγώ εἰμι;), wo die Ortsbestimmung fehlt, liest *Leimbach*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, 139. Vgl. auch den Kommentar von *K. Budde*, Die Bücher Samuelis (KHC VIII), Tübingen 1902, 209f: "*Hundskopf* als verächtl. Schimpfwort, vgl. unser *Schafskopf* neben *Schaf*, nur hier ... *Ein judäischer Hundskopf* müsste heissen *ein Abtrünniger, ein Verräter, der es mit Juda hält*, statt dessen, was A.[bner] wirklich ist. Aber אֲשֶׁר לִיה׳ sollte dann vor אָנֹכִי stehen, vor allem aber würde man statt *Hundskopf*, das nur allgemein einen niedrigen, wertlosen Menschen bedeuten kann, ein bezeichnendes Wort für *Verräter* erwarten. Da nun LXX אֲשֶׁר לִיהוּדָה nicht wiedergibt, wird es zu streichen sein, und zwar als Glosse, die von der mißverständlichen Punktierung כָּלֵב ausgeht, *Kaleb, der zu Juda gehört*, vgl. Chron." Anders *Nowack*, HK I/4, 161, der אֲשֶׁר לִיהוּדָה als "Umschreibung des Adject. judäisch, eig. 'der zu Juda gehört'" auffaßt und nicht als Umschreibung von "'der es mit Juda hält'". Vgl. auch *Thomas, Kelebh*, 418 und *König*, Stilistik, 138: "ליהודה אשר 2 S 3₈ₐ konnte als Beschreibung des *betonten* Prädikats des vorhergehenden Satzes nachfolgen. Die spätere Einschaltung von לִיהוּדָה ... ist unwahrscheinlich, weil der Relativsatz einen überaus charakteristischen Zug zu dem in 2 S 3₈ gezeichneten Geschichtsbilde liefert, und weil er seiner Stellung wegen in LXX übergangen sein kann" (vgl. auch GK § 141 l). König verweist zur Stützung seiner These auf Jer 18,8a: אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי וג׳.

138 Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, Teil I, Leipzig 1895, 25.

denken an David, der sich vom Bandenführer zum Fürsten von Kaleb mit der Residenz in Hebron entwickelt habe. *Winckler* übersetzt 2 Sam 3,8 daher: "Bin ich etwa der Fürst von Kaleb?" und meint, diese Frage nehme eine Titulatur Davids auf[139].
In eine andere Richtung weist der nähere Kontext von 2 Sam 3. Unmittelbar vor dem Vorfall mit Eschbaal nämlich wird von einer Auseinandersetzung zwischen Abner und Joab berichtet, in deren Verlauf ein Bruder Joabs, Asahel, von Abner getötet wird. Joab[140], der hier zum ersten Mal namentlich in Erscheinung tritt (2 Sam 2,13), fungiert als Anführer der Söldner Davids, die noch immer "auf Kosten der Bauern und Händler [leben]" – "der Lebensstil Davids und seiner Leute hat sich also auch nach dem Herrschaftsantritt in Hebron nicht wesentlich verändert"[141], nur daß sich ihre Aktionen nun außerhalb der judäischen Grenze abspielen. Joabs Stellung ist zu diesem Zeitpunkt die eines רֹאשׁ[142], die des Anführers einer Truppe also, so wie in 2 Sam 23,8.18 und 2 Sam 23,13 die Anführer der Drei bzw. der Dreißig mit diesem Terminus bezeichnet werden (vgl. auch noch 1 Chr 11,11.15; 12,19)[143]; erst später ist er עַל־הַצָּבָא gesetzt (vgl. 2 Sam 8,16; 20,23), dann bezeichnenderweise über die Heerbänne Israels *und* Judas[144]. Ganz anders verhält es sich mit Abner: Er war schon der Oberbefehlshaber Sauls, kam in der Hierarchie nach dem König und seinem Sohn Jonathan, war also der dritte Mann im Staate (vgl. 1 Sam 20,25)[145] und trug den Titel שַׂר־צָבָא (vgl. 2 Sam 2,8[146]).[147] Wenn Abner sich in der Entgegnung an Eschbaal רֹאשׁ כֶּלֶב nennt, dann dürfte er mit

139 Vgl. *Thomas*, *Kelebh*, 418.

140 Zur Bedeutung Joabs in 2 Sam 2ff vgl. *H. Schulte*, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW 128), Berlin 1972, 140ff.

141 *Stolz*, ZBK.AT 9, 201.

142 Vgl. zu dieser Verwendung *J.R. Bartlett*, The Use of the Word רֹאשׁ as a Title in the Old Testament, VT 19 (1969) 1–10, vor allem 3; *W. Beuken*, Art. רֹאשׁ I, ThWAT VII (1993) 271–282, 278, der für 2 Sam 3,8 allerdings annimmt, daß רֹאשׁ sich auf כֶּלֶב "Hund" beziehe und in geringschätzigem Sinne verwendet sei.

143 Vgl. auch 1 Sam 18,13 wo David zum שַׂר־אֶלֶף eingesetzt wird. שַׂר und רֹאשׁ sind vielfach austauschbare Begriffe.

144 Vgl. *Donner*, Geschichte, 203.

145 Vgl. auch *Stolz*, ZBK.AT 9, 192.

146 Derselbe Titel auch 1 Sam 14,50; 17,55; 26,5 für Abner. Vgl. dazu auch *H. Niehr*, Art. שַׂר, ThWAT VII (1993) 855–879, 866.870; *U. Rüterswörden*, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart 1985, 35–37.

147 In 1 Sam 2 tritt Abner freilich nicht als Heerbannführer, sondern als Anführer der Söldner (עבדים) Eschbaals auf (vgl. *Donner*, Geschichte, 187; *Herrmann*, Geschichte Israels, 186).

dieser Selbstbezeichnung sich von Joab, dem Führer der davidischen Söldner absetzen[148]. Abner entgegnet Eschbaal also: "Habe ich etwa dieselbe Position inne, wie jener Anführer, jener Hund aus Juda?" "Am I, who helped Saul's house, to be treated as Joab is rightly treated by his master, David?"[149] Hier geschieht somit keine Selbstherabsetzung, sondern "only fiercely aggressive justification of his standing as a person of importance, couched in contemptous language, combined with a threat of secession to David"[150].

Wie die Wendung רֹאשׁ כֶּלֶב grammatikalisch zu fassen ist, dürfte letztlich nicht zu klären sein:
(1) Man könnte wie üblich von einer normalen Cstr.-Verbindung ausgehen und übersetzen: "Hundskopf".
(2) Andererseits könnte man auch einen Genetivus epexegeticus annehmen, der die Eigenschaft von רֹאשׁ in der Bedeutung "Anführer" verdeutlichen will: "ein hündischer רֹאשׁ / Anführer"[151].
(3) Möglich wäre auch, כֶּלֶב als Apposition zu רֹאשׁ zu fassen[152]. כֶּלֶב würde dann רֹאשׁ als Nebeneinanderstellung von Genus und Spezies[153] (= ein Anführer, der ein Hund ist) bzw. von Person und Eigenschaft[154] näher bestimmen und die im Rahmen des Hofstils normale Verwendung von כֶּלֶב als Selbsterniedrigung des Sprechers imitieren: "Bin ich denn (so) ein Anführer, (so) ein Hund aus Juda?".
(4) Zu erwägen wäre ferner, daß mit den verschiedenen Nuancen des Wortes רֹאשׁ ("Kopf", "Anführer") gespielt wird. Dies könnte gerade dann gelten, wenn man die Interpretation 1), die normalerweise zu finden ist, heranzieht.
(5) In jedem Fall liegt in der Bezeichnung "Hundskopf" mehr als eine abschätzige Aussage vor; denn Abner setzt sich mit dieser Selbstbezeichnung deutlich von einer anderen Person aus Juda ab, die wir in Joab zu finden glauben.

Die Auseinandersetzung mit Eschbaal aber war der Anlaß für Abner, Kontakte mit David aufzunehmen, um Übergabeverhandlungen zu führen. Dann aber fällt er, kaum hat er sich mit David geeinigt, dessen Anführer Joab in die Hände, der noch eine offene Rechnung mit ihm zu begleichen

---

148 Vgl. auch die posthume Würdigung Abners durch David 2 Sam 3,38: כִּי־שַׂר וְגָדוֹל נָפַל הַיּוֹם הַזֶּה und 1 Sam 26,15: וּמִי כָמוֹךָ בְּיִשְׂרָאֵל. – An Joab denkt auch *Thomas, Kelebh*, 420, wobei er seine Interpretation verbindet mit der Deutung von רֹאשׁ כֶּלֶב als "dog-headed baboon".

149 *Thomas, Kelebh*, 420.

150 Ebd. 421. Vgl. auch schon *König*, Stilistik, 71 Anm. 1 zu 2 Sam 3,8: "Weniger wahrscheinlich enthält dieses רֹאשׁ ... eine Hindeutung auf die Anführerstellung des Abner".

151 Vgl. GK § 128 f.k-q.

152 Vgl. GK § 131.

153 Vgl. GK § 131 b, vgl. die dort aufgeführten Beispiele: נַעֲרָה בְתוּלָה; אִשָּׁה אַלְמָנָה; כֹּהֵן הָרֹאשׁ.

154 Vgl. GK § 131 c und das Beispiel אָדָם רָשָׁע.

hatte wegen seines Bruders Asahel, den Abner im Zweikampf getötet hatte. Joab ermordet Abner hinterrücks[155]. Durch den Tod Abners aber ist die persönliche Fehde dieser beiden Männer beendet, aber auch ihre mögliche Konkurrenz ist bereits im Keim erstickt. "Das war gewiß nicht im Sinne Davids, der die Talente Abners beim Aufbau seines Reiches wohl hätte brauchen können: 'Wißt ihr nicht, daß heute ein Amtsträger und Großer in Israel gefallen ist?' (2. Sam 3,38). Man sollte die Bestürzung Davids über Abners Tod nicht nur als Schachzug in seinem politischen Spiele betrachten, so etwa, daß er sich dadurch bei den Nordstämmen beliebt zu machen versuchte. Sicher spielte das mit hinein. Aber darüber hinaus ist damit zu rechnen, daß er das Ausscheiden Abners tatsächlich als Verlust empfand."[156] Mit dem Tod Abners ist die letzte Bastion des Hauses Saul gefallen. Und der Übernahme des Königtums über ganz Israel und Juda durch David steht nun bald nichts mehr im Wege. Denn auch Eschbaal wird meuchlings von zwei Gefolgsleuten ermordet (2 Sam 4). Dieser Anschlag aber war erst möglich geworden, nachdem die schützende Hand Abners den König nicht mehr umgab.

d) 2 Sam 9,8[157]

David ist nun König über Israel und Juda. Doch noch immer gibt es Nachkommen Sauls, die ihm sein Königtum streitig machen könnten (vgl. später Kap. 16). Natürlich hält der König mit diesem Verdacht hinterm Berg. Dennoch läßt er nach den letzten Sauliden suchen. Daß David sich im Augenblick des größten Triumphes der Sauliden erinnert, dürfte nicht zufällig sein. Könnte aus ihrem Kreis doch ein möglicher Thronprätendent kommen[158]. Und wenn David anordnet, Meribaal[159], der gelähmte Sohn Jo-

155 Ein ähnlicher Vorfall findet sich auch in 2 Sam 20,9ff. Auch hier geht es Joab darum, einen möglichen Konkurrenten um das Amt des שַׂר־צָבָא (vgl. 2 Sam 19,14) auszuschalten.

156 *Donner*, Geschichte, 188.

157 Zur Stellung von 2 Sam 9 innerhalb von 1/2 Samuel vgl. *J.L. Mays* (ed.), Harper's Bible Commentary, San Franzisko 1988, 293; *J.S. Ackerman*, Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2, JBL 109 (1990) 41–64, 42ff.

158 Nicht umsonst wird im gleichen Kapitel auch Micha, der Sohn Meribaals erwähnt (V. 12).

159 So die Überlieferung in 1 Chr 8,34; 9,40. 2 Sam 9 u.ö. ist der Name zu Mephiboscheth verballhornt (vgl. *Herrmann*, Geschichte Israels, 212; *Veijola*, David und Meribaal, 338 Anm. 1. Veijola rechnet allerdings mit zwei Personen, die den Namen Meribaal trugen, einmal ein Sohn Sauls und das andere Mal ein Sohn Jonathans, wobei alle

nathans, solle täglich an seinem Tisch essen, sich also in seiner Nähe aufhalten[160], dann könnte dies darauf hindeuten, daß David ihn unter Kontrolle behalten will. Die Aufnahme am Hof wird verbunden mit der Rückgabe des Besitzes der Sauliden an Meribaal und Davids Erbarmen gegenüber dieser Familie. Beides könnte zum Ziel haben, sich der Loyalität Meribaals zu versichern. Doch das Mißtrauen Davids wird geblieben sein. Die im Vergleich zu 1 Sam 24,15 völlig veränderte Lage aber zeigt der Ausspruch Meribaals in 2 Sam 9,8 eindrücklich:

> Was ist dein Knecht, daß du dich wendest zu einem toten Hund, wie ich es bin.[161]

Dieser Wendung geht die Proskynese vor David (נפל פניו; הִשְׁתַּחֲוָה [2x: V.6.8]) verbunden mit der zweimaligen Selbstbezeichnung עבד (V. 6.8) voraus[162], während der König darauf mit der Beschwichtigungsformel אַל־תִּירָא antwortet. Während früher David *Sauls* Untergebener und Knecht war, haben sich nun die Verhältnisse gewandelt. Meribaal ist von der Gnade *Davids* abhängig und macht sich daher vor dem neuen König Israels klein. Daß er sich als toter Hund bezeichnet, könnte neben der Selbstdemütigung noch einen Hinweis auf seine Behinderung darstellen, die ihm sowieso keine allzu großen Aktionen erlaubte (vgl. auch 2 Sam 19,27).

Insgesamt stellt die Szene in nuce eine Audienz am königlichen Hofe dar, die ihren besonderen Charakter durch den Auslieferungs- und Unterwerfungsgestus Meribaals erhält (הִשְׁתַּחֲוָה)[163], der verbal durch die Selbstbezeichnungen עֶבֶד und כֶּלֶב מֵת und nonverbal durch das Niederfallen (נפל) begleitet wird[164].

Stellen, "die von Meribaal als *Jonathans* Sohn sprechen [II. Sam., IV,4; IX, 3,6,7; XXI, 7] ... literarisch unecht [sind], Produkte einer Redaktion, die Davids bleibende Treue zu Jonathan-zu betonen versucht" [a.a.O. 352]).

160 Zur parallelen Entwicklung in der Daviddynastie (vgl. 2 Kön 25,9 mit 2 Sam 9,13) vgl. *Mays* (ed.), Harper's Bible Commentary, 293.

161 Vgl. dazu sowie zu 2 Sam 16,9 *König*, Stilistik, 71.

162 Vgl. 2 Sam 9,8: מֶה עַבְדֶּךָ כִּי פָנִיתָ אֶל־הַכֶּלֶב מֵת אֲשֶׁר כָּמוֹנִי. Zu dieser Redeweise vgl. *L. Schmidt*, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn 1970, 41f. Zu עבד als Selbstbezeichnung vgl. auch *Lande*, Wendungen, 68ff.

163 Vgl. dazu *Preuß*, חוה, 788.

164 Vgl. dazu auch oben Abschnitt III/4b.

e) 2 Sam 16,9

Daß die Befürchtungen Davids nicht völlig aus der Luft gegriffen waren, zeigt 2 Sam 16. Das mühsam errungene Königtum Davids bleibt nicht ungefährdet: Absalom, sein Sohn, hat sich in einem Aufstand gegen den Vater gewendet. Natürlich ist es interessant, wie sich der Saulide Meribaal, der Sohn Jonathans, in dieser veränderten Situation verhält. Die Informationen sind widersprüchlich. Zum einen übermittelt Ziba, sein Knecht, dem flüchtenden David die Nachricht, der Saulide sei in Jerusalem verblieben, weil er erwarte, daß er durch das Haus Israel das Königtum Sauls zurückerhalte. Zwar hält David diese Nachricht zunächst für wahr und belohnt Ziba mit dem Besitz der Sauliden (2 Sam 16,3f), doch wenige Kapitel später nimmt er diese Entscheidung zurück. Denn "wie aus 19,25ff zu ersehen, hatte der lahme Sohn Jonathans dem Siba den Auftrag erteilt, seinen Esel zu satteln, auf daß er mit dem König ziehen könne. Der Diener aber hatte ihn betrogen"[165]. Ziba ist als Lügner enttarnt. Doch die Schuldfrage wird auch jetzt nicht geklärt, sondern es wird auf eine pragmatische Lösung (Teilung des Besitzes der Sauliden) hingearbeitet. In der Situation der augenblicklichen Bedrohung jedoch läßt David sich täuschen[166]. Kein Wunder, denn andere Sauliden wandten sich wirklich von ihm ab. Auf der Flucht trifft David auf einen gewissen Simei, der ihm Flüche nachruft und ihn für die Ermordung der Sauliden verantwortlich macht. Abisai, einen Mann aus der Begleitung Davids, der schon lange bei ihm ist (vgl. 1 Sam 26,8), stören diese bösen Worte und er fragt:

> Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?

Abisai macht zudem darauf aufmerksam, daß Simei den Tod verdient habe (vgl. V. 22). Insofern könnte man davon sprechen, daß die Wendung "toter Hund" das mögliche Geschick Simeis vorwegnimmt oder geradezu in Kraft setzt. Und wirklich trifft später ein, was hier wirkkräftig ausgesprochen wurde: Der Tod Simeis (vgl. 1 Kön 2,8.41–46). Doch dürfte die wesentliche Aussage des Satzes durch den Gegensatz zwischen כֶּלֶב מֵת und מֶלֶךְ markiert sein, der sich, wie gezeigt, auch häufig in den Amarnabrie-

---

165 *Leimbach*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, 189. 1 Sam 19 ist inhaltlich und stilistisch "eine kunstvolle Umkehrung des Fluchtberichtes" (*Stolz*, ZBK.AT 9, 271) 1 Sam 16. Zu beiden Stellen vgl. auch *Ackerman*, Knowing God, 51ff.

166 Interessanterweise ist die Thronfolgegeschichte (2 Sam 9–20) durchzogen von der heimlichen Frage, ob der Nachfolger Davids nicht auch aus dem Hause Sauls kommen könnte (vgl. 2 Sam 9; 16; 19). Nicht umsonst beginnt (!) sie damit, daß David den einzig überlebenden Sohn Jonathans an seinen Tisch holt.

fen findet (vgl. z. B. EA 247,14f und oben III/1). "Da ... jede Gesellschaft, auch die israelitische, gewisse Rangordnungen anerkennt und ausdrücklich schützt, verbietet die atl. Tradition das Verächtlichmachen und Schmähen von Respektpersonen"[167], zu denen auch der König gehörte. Einem Untertanen (כֶּלֶב מֵת) kam solch eine Grenzüberschreitung gegenüber dem Gesalbten JHWHs in keinem Fall zu (vgl. 2 Sam 19,22; Koh 10,20), wie auch sonstige Übergriffe gegenüber dem König verboten waren (vgl. 1 Sam 24,7.11; 26,9 u.a.). Simei hat die geltenden gesellschaftlichen Normen verletzt und sich so außerhalb der Gemeinschaft gestellt[168]. Doch noch sieht David gegenüber Simei keinen Handlungsbedarf. Im Gegenteil: Er erhofft sich, daß JHWH dieses Fluchen in Segen für ihn verwandelt. Simei wird in Ruhe gelassen, obwohl er – der Untergebene des Königs – aufgrund seines Verhaltens damit rechnen müßte, daß ihm die königliche Huld entzogen wird und er bestraft wird. Simei weiß das, denn nach der Niederschlagung des Aufstandes fällt er vor David nieder und bittet um Vergebung (2 Sam 19,19).
Die in 2 Sam 16 erzählte Episode aber endet mit einer das Fluchwort unterstreichenden Handlung, mit der "Simei sein Opfer noch völlig zu eliminieren sucht"[169]: Er bewirft David mit Steinen und Erdklumpen, so wie man einen wilden, umherstreifenden Hund abwehrt[170] (V. 13; vgl. V. 6). Auch wenn hier das Stichwort כֶּלֶב nicht fällt, so ist durchaus anzunehmen, daß das Verhalten gegenüber wilden Hunden (oder anderen gefährlichen Tieren) im Hintergrund von Simeis Aktion steht.

5. Folgerungen

Zieht man nun Folgerungen aus der Betrachtung dieser Stellen, so ergeben sich einige Auffälligkeiten:
(1) Die Metapher "Hund" findet sich wie in den altorientalischen Parallelen sowohl als demütige Selbstbezeichnung (1 Sam 24,15; 2 Sam 9,8) wie auch zum Ausdruck der Geringschätzung gegenüber einem anderen (2 Sam 16,9). Sie hat Anhalt am beobachtbaren Verhalten dieser Tiere gegenüber

---

167 *C.A. Keller*, Art. קלל, THAT II (³1984) 641–647, 644.

168 Vgl. dazu *H.-P. Hasenfratz*, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften (ZRGG.B 24), Leiden 1982, 57ff.

169 *Keller*, קלל, 643.

170 Vgl. *Botterweck*, כֶּלֶב, 159; *Heimpel*, Hund, 495.

ihren Herren bzw. auch umgekehrt am Verhalten des Menschen gegenüber Hunden.
(2) Das Bild des Hundes markiert den Aufstieg Davids und den Fall des Hauses Saul (vgl. 1 Sam 17,43; 24,15; 2 Sam 3,8; 9,8) und bildet so bereits in nuce die Kernaussagen der Texte ab[171], die 2 Sam 3,1 kurz und knapp formuliert. Nicht umsonst wird gerade in 1 Sam 24,15 (am Beginn der Aufstiegsgeschichte) und in 2 Sam 9,8 (am Beginn der Thronfolgegeschichte; vgl. aber auch 2 Sam 16,9) der Vergleich mit dem "toten Hund" gewählt sein. Das Verhältnis König – Untergebener hat sich völlig umgekehrt. Diejenigen, die einst den König stellten, werden zu Knechten, der Knecht zum König.
(3) Ähnlich wie in den Texten der Umwelt[172] ist die Selbstbezeichnung eines Niedrigerstehenden als "Hund" von anderen Demutsäußerungen begleitet: So fällt in 1 Sam 24,9 David vor Saul nieder (קדד) und in 2 Sam 9,8 der Saulide Meribaal vor David (נפל). "In den verschiedenen Verkleinerungen des Körpers, im Sichniederwerfen, Sichverbeugen, Knieen und Hocken verrät sich das Bewußtsein der eigenen Kleinheit, Nichtigkeit und Ohnmacht"[173]. Auch äußerlich wird so – in der Huldigung (הִשְׁתַּחֲוָה) vor dem jeweiligen König – die Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse deutlich. Die Metapher "Hund" ist geradezu die verbale Umsetzung der nichtverbalen Äußerung des Niederfallens. Sie gehört wie die Unterwürfigkeitsformel עֶבֶד zur Hofsprache, wobei sich nicht feststellen lassen wird, "ob sich diese Formel zusammen mit der Regierungsform autochthon gebildet hat, oder ob sie aus dem Hofstil angrenzender Reiche, in denen das Königtum schon früher als in Israel bestanden hatte, übernommen wurde"[174]. Im übrigen ist auch an die umgekehrte Erscheinung zu erinnern, daß Tiernamen in metaphorischem Sinn für Könige und führende Persönlichkeiten Verwendung finden, so zum Beispiel אַיִל oder עַתּוּד[175], was darauf zurückzuführen sein wird, daß beide Tiere als Leittiere von Herden fungierten.
(4) Auch wenn in 2 Sam 16,5–7 das Stichwort כֶּלֶב nicht fällt, stellen diese Verse fast eine Inclusio zu 1 Sam 17,43 dar: In 1 Sam 17,43 ist es der Philister Goliath, der David flucht und sich beschwert, er werde mit einem

171 Vgl. *Westermann*, Vergleiche, 21.

172 S. o. III/1.

173 *Heiler*, Körperhaltung, 176.

174 *Lande*, Wendungen, 68 bezogen auf die Formel עֶבֶד, doch können diese Vermutungen *vice versa* auch auf die Metapher "Hund" übertragen werden; vgl. *Kreuzer*, Bedeutung, 59.

175 Vgl. dazu *Miller*, Animal names, 178 und passim. Vgl. auch oben Anm. 28.

Stecken empfangen, wie ein Hund, den man abwehren will. In 2 Sam 16 ist es ein Nachkomme Sauls, der David verflucht und wie einen Hund mit Steinen und Erdklumpen bewirft (V. 6.13). In beiden Geschichten findet sich der Hinweis auf das Fluchen (קלל) des Gegners ebenso wie das Motiv des Steines.

(5) Daneben ist auffällig, daß die Vergleiche sich unterscheiden: Dreimal wird von einem toten Hund gesprochen, einmal vom Hundskopf, ebenfalls einmal taucht der Vergleich mit einem Hund ohne Erweiterung auf (1 Sam 17,43). Dieser letztgenannte Vergleich steht der Wirklichkeit am nächsten. Hunde werden mit Stecken und Steinen vertrieben. Die Bezeichnung רֹאשׁ כֶּלֶב (2 Sam 3,8) dagegen dürfte konkret auf Joab anspielen, von dem sich der Feldhauptmann Abner abheben will. Auffällig ist, daß es sich im Falle von 1 Sam 17,43 und 2 Sam 3,8 jeweils um rhetorische Fragen handelt, die zudem fast parallel formuliert sind: הֲ(רֹאשׁ) כֶּלֶב אָנֹכִי.

(6) Bei der Frage nach der Bedeutung der Wendung "toter Hund" dagegen ist etwas weiter auszuholen:

a) Während "Hund" Ausdruck eines Vasallitätsverhältnisses sein kann und sich der Redende mit diesem Vergleich vor Höheren herabsetzen und selbst gering machen will, könnte die Wendung "toter Hund" die größtmögliche Steigerung der Herabsetzung darstellen, zumal wenn sie in bezug auf eine andere Person gebraucht wird[176]. Die Kontraststelle Koh 9,4 kann diese Annahme stützen: "Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe." Während hier der Hund trotz seiner Minderwertigkeit den Vorzug erhält vor dem Königstier, weil *er* lebt, der Löwe aber tot ist, so verändert sich die Sachlage völlig bei einem toten Hund, der für den letzten Abschaum zu gelten hat, vor dem man sich ekelt.

b) Aber diese Interpretation ist noch nicht ausreichend. Sowohl David, als auch Meribaal und Simei haben sich durch ihr Verhalten bzw. durch die Tatsache ihrer Familienzugehörigkeit gegen den jeweils herrschenden König gestellt. Sie sind abtrünnige Knechte, "tote Hunde", weil sie sich gegen ihren Herrn erhoben haben bzw. erheben könnten[177] und weil sie daher mit ihrem Tod rechnen müssen. Der flüchtige David wird deshalb gesucht und sein Tod wird von Saul mehrfach beschlossen (vgl. 1 Sam 18,10ff; 19,1ff. 10ff; 20,1ff.31; 21,11; 23,14ff.23.26ff.; 24,12). Und in 1 Sam 22,6ff trifft diese Bestrafung selbst die, die unwissend den Empörer unterstützt haben. Meribaal gehört der unterlegenen Königsfamilie an und müßte damit rech-

---

176 Vgl. *Lande*, Wendungen, 101.

177 Interessanterweise findet sich auch in den Amarnabriefen die Bezeichnung "Hund" für Abtrünnige vgl. dazu oben III/1.

nen, als möglicher Thronprätendent getötet zu werden (vgl. 2 Sam 9,7)[178]. Simei hat sich von David durch sein Verhalten und durch seinen Fluch abgesetzt und könnte deshalb sein Leben verwirkt haben (vgl. 2 Sam 16,9), hätte David Abisai nicht Einhalt geboten. Und auch nach der Niederschlagung des Aufstands Absaloms erweist David sich gnädig gegenüber Simei (2 Sam 19). Alle drei Männer sind in besonderer Weise von der Gnade und Fürsprache[179] des jeweils herrschenden Königs abhängig. Würde sie nicht gewährt, dann würde das für jeden von ihnen den Tod bedeuten. Zudem sind 1 Sam 24 und 2 Sam 9 dadurch miteinander verknüpft, daß der in 1 Sam 24,22 von Saul erbetene Schutz seiner Nachkommen in 2 Sam 9 durch David eingelöst wird (vgl. V. 3.8).

Mit diesen Überlegungen wird ferner immer unwahrscheinlicher, daß כֶּלֶב als "einzige Haustierbezeichnung ... im AT als Schimpfwort verwendet wird"[180], was pauschal mit den Belegen aus den Samuelbüchern sowie mit 2 Kön 8,13 und Jes 56,10 begründet wird[181]. Einzig 2 Sam 16,9 könnte die Annahme eines Schimpfwortes rechtfertigen, doch könnte man in diesem Fall erwarten, daß der mit "toter Hund" titulierte Simei dann direkt angesprochen wird: "Du toter Hund, warum fluchst du dem König?" Stattdessen findet sich in 2 Sam 16,9 die indirekte Formulierung: "Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?", die sich, wie gezeigt, sehr gut aus dem Gegensatz zwischen Untertan (= כֶּלֶב מֵת) und König erklären läßt.

---

178 Zur Ausschaltung von Angehörigen der gestürzten Königsfamilie vgl. z. B. 2 Kön 10.11.

179 Vgl. 1 Sam 24,18ff; ferner die Stichworte פנה und אַל־תִּירָא in 2 Sam 9,8, die die gnädige Zuwendung Davids umschreiben (vgl. dazu *Lande*, Wendungen, 94); 2 Sam 16,10ff.

180 *O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger*, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 109. Vgl. zum Gebrauch von Tiernamen als Schimpfworte auch *H. Grapow*, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Darmstadt 1983, 20f: "... der Ägypter vermeidet es überhaupt, Tiernamen zu Schimpfworten zu mißbrauchen. Denn es ist natürlich ein Unterschied, ob man zu jemand sagt: 'du benimmst dich wie ein Schwein', oder ob man ihn geradezu 'Schwein' nennt. Im ersten Fall stellt man nur fest, daß ein Mensch schmutzig o.ä. ist wie ein Schwein, zu dessen Natur die Unsauberkeit gehört. Damit wird über das Tier kein Urteil gefällt; schimpft man aber mit dem Namen eines Tieres, so wird dies selbst verächtlich gemacht ..." Was hier für Ägypten festgestellt ist, dürfte *vice versa* auch für die Verhältnisse in Israel gelten. Vgl. zum Gebrauch von Schimpfworten in Ägypten *L. Störck*, Art. Schimpfwörter, LÄ V (1984) 634–638. Entsprechende Untersuchungen für das AT sind m. W. ein Desiderat.

181 Vgl. *J. Feliks*, Art. Hund, BHH II (1964) 752f, 753; *H. Frehen*, Art. Hund, BL^3 (1982) 762.

c) Schließlich ist auf den inneren Zusammenhang der Metapher "toter Hund" mit der Proskynese vor dem König hinzuweisen, die den Übergang vom Leben in den Tod markiert. Dieser "soziale Tod"[182] des Untertanen kann nur durch die Zuwendung des Königs aufgehoben werden.
(7) Der Vergleich mit dem Hund ist schließlich ein weiteres Indiz für die vielschichtige Vernetzung der Aufstiegs- und der Thronfolge-Geschichte[183].

IV. Exkurs: Tiere außerhalb von Vergleichen

Natürlich tauchen Tiere in den Samuelbüchern auch in anderen Zusammenhängen als den bisher behandelten und v.a auch außerhalb von Vergleichen auf: Als Opfertiere[184], als Ackertiere[185], als Zugtiere[186], als Reittiere[187], als Nutztiere[188] und als Lasttiere[189]. Tiere sind insgesamt immer auch ein erheblicher wirtschaftlicher Faktor[190] und stellen z.T. Statussymbole dar, wie die Eselinnen als Reittiere der Vornehmen[191]. Ihr Verlust oder ihre unrechtmäßige Aneignung war daher ein beträchtlicher Schaden

182 Vgl. dazu *Hasenfratz*, Die toten Lebenden, 33ff, vor allem 49.

183 Vgl. z. B. die Kontrastierung von 1 Sam 17,54 und 1 Sam 31, die Wiederaufnahme von 1 Sam 24,7; 26,9 in 2 Sam 1,14 (Hand erheben gegen den Gesalbten JHWHs), den Bezug zwischen 2 Sam 12,11 und 16,22 (vgl. auch 2 Sam 3,7 und 1 Kön 2,13ff), das Interesse an den Zeruja-Söhnen Abisai, Joab und Asahel, "die immer wieder als gewalttätig und hinterhältig geschildert werden" (vgl. 1 Sam 26,8; 2 Sam 2,11ff; 3,22–39; 16,9ff; 18,11ff; 19,22ff; 20,8ff; 1 Kön 2,5ff und *Stolz*, ZBK.AT 9, 165.195), die Motivähnlichkeit von 2 Sam 3,27 und 20,8ff, den Hinweis auf die Schonung der Familie Jonathans 1 Sam 20,14f; 2 Sam 9,1.7; 20,7; vgl. 2 Sam 4,4, das Motiv des Abschlagens des Hauptes 1 Sam 31,9; 2 Sam 1; 4,7.10f; 16,9; 20,21f, die Wiederholung des geflügelten Wortes 1 Sam 18,7 in 21,12, das Motiv des abgerissenen / abgeschnittenen Rockzipfels 1 Sam 15,27; 24,5f.12; 2 Sam 10,4 usw.

184 1 Sam 1,24 (ein dreijähriger Stier); 7,9 (Milchlamm); 10,3 (vgl. dazu *Stolz*, ZBK.AT 9, 69); 16,2 (junge Kuh); 2 Sam 6,13 (Stier, Kalb); 24,22 (Rinder).

185 1 Sam 11,5; 14,14 (Rinder).

186 1 Sam 6,7 und passim (säugende Kühe); 2 Sam 6,6ff (für den Wagen mit der Lade).

187 1 Sam 8,16; 9f (Eselinnen); 25,20.23.42; 30,17 (Kamele); 2 Sam 13,29; 16,2 (Esel); 17,23 (Esel); 18,9 (Maultier); 19,27 (Esel).

188 1 Sam 16,11.19; 17,15.20.28; 25,2.4.7.16 (Schafe); 1 Sam 28,24 (gemästetes Kalb), vgl. 1 Sam 24,4 (Schafhürden); 2 Sam 13,23 (Schafschur).

189 1 Sam 25,18; 2 Sam 16,1 (Esel).

190 Vgl. 1 Sam 25,2 (dreitausend Schafe, tausend Ziegen); 2 Sam 12,2.4.

191 Vgl. dazu 1 Sam 9f.

für den Besitzer[192]. In 2 Sam 12,1ff gewinnt dieser Verlust eine stark emotionale Komponente, wenn dem Armen das einzige Schaf geraubt wird, das er zudem mit viel Liebe und zusammen mit seinen Kindern großzog. Die besondere Bindung des Menschen an das Tier wird hier dadurch unterstrichen, daß es aus seinem Eßgeschirr aß und in seinem Schoß schlief, was sicherlich als Ausnahme anzusehen ist.
Tiere sind ferner Objekte von Strafhandlungen zum Ausdruck der Totalität der Vernichtung: So werden in 1 Sam 22,19 Rinder, Schafe und Esel zusammen mit den Bewohnern von Nob getötet, und in 2 Sam 8,4 soll durch das Lähmen der Pferde das feindliche Kriegspotential[193] reduziert werden. Auch als Kriegsbeute werden Tiere erwähnt[194].
Tiere werden verschenkt: So sendet Isai Saul durch seinen Sohn David einen Esel und ein Ziegenböckchen zusammen mit Brot und Wein[195]. Die Versendung von zerstückelten Teilen eines Rindes verbunden mit einer Fluchandrohung dagegen ist Zeichen zum Aufgebot der Wehrfähigen[196].
Die Drohung des Philisters Goliath gegenüber David "Ich will dein Fleisch den Vögeln unter dem Himmel geben und den Tieres des Feldes" (1 Sam 17,44.46) kann seinen vorangegangenen Fluch noch unterstützen. Der Ausdruck Vögel des Himmels / Tiere des Feldes ist ein Merismus zum Ausdruck der Gesamtheit. Der Philister will David vor dem Kampf damit erschrecken, daß er ihm vor Augen stellt, er werde im Falle der Niederlage unbestattet auf dem Feld liegen bleiben und so zur Beute für die aasfressenden Tiere werden. Man wird vor allem an Raubvögel wie den נֶשֶׁר und an Wildtiere wie Hyänen und Wölfe zu denken haben.
Daß das keine leeren Drohungen waren, zeigt vor allem 2 Sam 21,10, wo Rizpa die Leichname der hingerichteten Sauliden davor schützt, daß sie eine Beute der Wildtiere werden. Interessanterweise findet sich hier der auf Naturbeobachtungen gründende Hinweis, daß die Vögel besonders den Tag, die Wildtiere des Feldes dagegen den Schutz der Nacht für ihre Beutezüge benutzen. Tiere können nicht nur Menschen bedrohen (s. oben Abschn. II), sondern auch ganze Länder und Landstriche, zumal wenn sie in

---

192 Vgl. 1 Sam 12,3: Rind und Esel stehen hier pars pro toto für Viehbesitz insgesamt. Vgl. zu 1 Sam 12,3 *B. Janowski*, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, ZThK 79 (1982) 25–59, 45f und die ebd. genannte Literatur,

193 Zu Rossen als Zugpferden für den Streitwagen vgl. 2 Sam 15,1.

194 1 Sam 14,32.34 (Schafe, Rinder, Kälber); 15,9[.14f].21f (Schafe, Rinder, Lämmer, Mastvieh); 27,9 (Schafe, Rinder, Esel, Kamele); 30,20 (Schafe, Rinder, Vieh); 2 Sam 8,4 (Pferde).

195 1 Sam 16,20, vgl. 1 Sam 25,18.

196 1 Sam 11,7, vgl. dazu *Stolz*, ZBK.AT 9, 76.

größerer Zahl auftreten. So berichtet 1 Sam 6,5 von einer Mäuseplage, der man mithilfe von "imitativer Magie" durch Anfertigung entsprechender Darstellungen Herr zu werden versuchte[197].
Schließlich gibt es auch indirekte Hinweise auf Tierpopulationen in bestimmten Regionen: So suchen die Männer Sauls David in der Gegend der Steinbockfelsen (1 Sam 24,3), ein Ort, an dem diese berühmten Klettertiere wohl beheimatet waren und der von ihnen seinen Namen bekam. – Nur einmal ist ein Tiervergleich auf das – vom מלאך יהוה geschlagene – Volk bezogen, 2 Sam 24,17[198]:

> Diese sind Kleinvieh. Was haben sie getan?

– diese Metapher betont indirekt das Amt des Königs als Hirte seines Volkes, ein Bild das sich häufig im Alten Testament findet und das in den Samuelbüchern bereits vorbereitet ist, wenn sie den Aufstieg Davids vom jungen Kleinviehhirten zum Hirten des Volkes schildern (vgl. 1 Sam 16,11; 17,15.34.40; 25,16; 2 Sam 5,2 jeweils Stichwort רעה).

V. Zur Bedeutung der Tiervergleiche in den Samuelbüchern

Nach diesem kurzen Exkurs soll abschließend gefragt werden nach der Einteilung der Tiervergleiche und nach einem möglichen Sitz im Leben[199].
Grob gesprochen lassen sich drei Gruppen von Vergleichen erkennen:
(1) Eine erste Gruppe zielt darauf ab, Helden etwas vom Mut und der Geschicklichkeit von Tieren zuzueignen. Die Kampfkraft der Bären, die Stärke der Löwen, die Schnelligkeit der Geier, der Gazellen und Hinden werden dazu aufgeboten. Die stärksten Tiere des Landes und der Lüfte werden genannt, mit den Gazellen und Hinden aber auch Tiere, die sehr geschickt sind und ihr Terrain mit Bravour meistern.
(2) Einer zweiten Gruppe gehören eher unbedeutende Tiere an: der Floh und das Steinhuhn. Beide erscheinen wegen ihrer geringen Bedeutung und Unscheinbarkeit. Zum andern haben diese Vergleiche eine ironische Funktion. Das schwache Steinhuhn und der Plagegeist Floh werden normalerweise vom Menschen gejagt und getötet. In den hier berichteten Szenen

---

197 Vgl. dazu *Stolz*, ZBK.AT 9, 49f.

198 Vgl. zu diesem Gebrauch von צאן *H. Jauss*, Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen (EHS 23/412), Frankfurt 1991, 303ff, 306. Zum Hirtenamt Davids vgl. auch *R. Hunziker-Rodewald*, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001,46ff, bes. 49, die in 2 Sam 24,17 allerdings keinen Bezug zur "pastoralen Terminologie" sieht.

199 Siehe dazu oben I.

wird dieses Normalbild ins Gegenteil verkehrt. Trotz größter Übermacht der Gegner geschieht dem mit diesen Tieren verglichenen David nichts. Im Gegenteil: "Der Verfolger begibt sich – nichts ahnend – in die Nähe des Verfolgten und damit in unmittelbare Gefahr"[200]. Diese Umkehrung der Rollen schafft Spannung und lädt die Zuhörer / Leser gleichzeitig zum herzhaften Lachen ein[201].
(3) Eine Zwischenstellung nimmt der Vergleich mit dem Hund ein, der Ausdruck der Verachtung ist. Diese Verachtung ergibt sich aus der Alltagserfahrung. Hunde werden gejagt, geschlagen, schlecht behandelt. Und oft genug werden Untergebene von ihren Herren wie Hunde behandelt worden sein oder umgekehrt diese sich wie Hunde verhalten haben, um so ein gnädiges Verhalten des Herrschers zu erreichen. Von daher erklärt sich auch die Verwendung dieses Bildes zur Selbstdemütigung, das seinen Sitz im Leben im Rahmen des Hofzeremoniells hat. Anläßlich von Audienzen oder sonstigen Begegnungen mit dem König dient das Bild zur Verbalisierung dessen, was in der Proskynese nonverbal zum Ausdruck kommt.
Gerade die Gruppen 1) und 3) passen sehr gut in die in den Samuelbüchern geschilderten Zeitverhältnisse, wo Helden und Untergebene, Könige und Knechte die Hauptakteure sind. Hier in dem Umkreis von Heldensagen[202], von Kampf und Krieg, von Macht und Niederlagen, von Aufstieg und Fall haben diese Vergleiche einen deutlichen Anhalt. Daß die überlieferten Geschichten nicht todernst gesehen wurden, sondern ihre Erzähler den Mut hatten, auch ihre Anführer und Könige, u.a. mithilfe von Tiervergleichen, ironisch und kritisch darzustellen (Gruppe 2), macht die Größe der Texte aus. Und "es ist erstaunlich, in wie hohem Maße es diesen Vergleichen gelingt, die Vorgänge, in denen sie gebraucht werden, lebendig zu machen"[203].

---

200 *Scharbert / Hentschel*, Rut / 1 Samuel, 134.

201 Vgl. ebd.

202 Vgl. dazu *Koch*, Formgeschichte, 169ff.

203 *Westermann*, Vergleiche, 21.

Spinnennetz oder Mottengespinst?

Zur Auslegung von Hiob 27,18

I. Das Problem

Der hebräische Text von Hi 27,18 bietet sprachlich keine Schwierigkeiten. Er lautet in Übersetzung:

> Er baute wie eine Motte sein Haus,
> wie eine Hütte, die sich ein (Feld-)Wächter errichtet[1].

Schlägt man jedoch in den Kommentaren zur Stelle nach, ändert sich dieses ungetrübte Bild. Immer wieder findet sich der Hinweis, daß man statt "Motte" "Spinne" lesen müsse. So schreibt *G. Fohrer* in seinen textkritischen Anmerkungen zu Hi 27,18: "Mit GS ist כְּעַכָּבִישׁ (wie 8,14 ...) statt 'wie die Motte' zu lesen, das V. 18b nicht parallel ist. Eigentlich: 'Er baute – wie die Spinne (ihren Aufenthaltsort, בית = Gewebe) – sein Haus'"[2]. Schon *G. Hölscher* hielt den Vergleich mit der Motte für ein nicht passendes "Gegenstück zu סֻכָּה"[3]. Auch *K. Budde*[4], *G. Beer*[5], *E. Kautzsch*[6], *B. Duhm*[7], *W.B. Stevenson*[8], *J.P. van der Westhuizen*[9], *H. Bobzin*[10], *H. Groß*[11], *J.E. Hartley*[12] und jüngst auch *F. Gradl*[13] ändern den Text ent-

---

1 In V. 18b liegt ein verkürzter Relativsatz mit fehlender Relativpartikel vor.

2 *G. Fohrer*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh ^{2}1989, 387.

3 *G. Hölscher*, Das Buch Hiob (HAT 17), Tübingen 1937, 62.

4 *K. Budde*, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1896, 154.

5 *G. Beer*, Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897, 175.

6 *E. Kautzsch* (Hg.), HSAT(K), Freiburg / Leipzig 1894, 839 und *ders.* (Hg.), HSAT(K). Beilagen, Freiburg / Leipzig 1894, 84f.

7 *B. Duhm*, Das Buch Hiob (KHC XVI), Freiburg / Leipzig / Tübingen 1897, 133.

8 *W.B. Stevenson*, Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job, Glasgow 1951, 125.

9 *J.P. van der Westhuizen*, Some Notes on the Term עַכָּבִישׁ, in: De fructu oris sui. Essays in Honour of *A. van Selms*, ed. by *I.H. Eybers* u.a. (POS IX), Leiden 1971, 214–221, 214.

10 *H. Bobzin*, Die "Tempora" im Hiobdialog, Masch. Diss., Marburg 1974, 350.

11 *H. Groß*, Ijob (NEB 13), Würzburg 1986, 98.

12 *J.E. Hartley*, The Book of Job (The New international Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988, 358.

sprechend[14]. Und *O. Bauernfeind* stellt fest: "Wenn Hi 27,18 der Bau eines Hauses, das baldigem Zerfall ausgesetzt sein wird, mit dem Bau eines Mottengespinstes verglichen wird ..., so fragt es sich, ob unbeeinflußte Naturbeobachtung von sich aus auf dieses Bild verfallen wäre ... Ihr entspräche es besser, wenn man in Anlehnung an alte Übers[etzungen] ... כָּעַכָּבִישׁ *wie eine Spinne* statt כָּעָשׁ läse"[15]. Aufgrund der wenigen Belege für עַכָּבִישׁ im Alten Testament sei es aber gewagt, die textlichen Schwierigkeiten in Hi 27,18 so einfach zu beseitigen, "zumal man nicht weiß, ob hier wirklich nur Naturbeobachtung maßgebend war"[16].

Andere Kommentatoren betonen die Fragwürdigkeit des Vergleiches mit einer Motte, da die Motte sich kein Haus baue, und ändern den Text von V. 18 in anderer Weise ab: *P. Szczygiel* nimmt daher eine Haplographie des ב von בֵּיתוֹ an und liest statt כָּעָשׁ "כְּעֵשֶׂב". So kommt er zur Übersetzung "er baute gleichsam aus Gras sein Haus auf", wobei "Gras" hier für "minderwertiges Baumaterial"[17] stehe, wie es beim Bau der Feldhütten verwendet wurde (vgl. χόρτος 1Kor 3,12).

Auch *H. Torczyner* stellt fest, daß die meisten Ausleger unter Berufung auf LXX "Spinne" läsen, hebt aber gleichzeitig hervor, daß solch eine Textänderung mit der "graphischen Schwierigkeit einer so weitgehenden Verschreibung"[18] verbunden sei. Überhaupt solle "nach dem ganzen Zusammenhang doch nicht der *Bau* des Hauses durch Beispiele verlebendigt werden, sondern dessen *Verfall*"[19]. Daher liege der Fehler in dem Wort בנה. Stattdessen sei als Prädikat בָּלָה zu lesen, zu dem als Subjekt nur עָשׁ, und nicht עַכָּבִישׁ passe[20]. Durch diese Textänderung kommt *Torczyner* zur Übersetzung: "Es verfällt wie die Motte sein Haus, wie die Hütte, die der Wächter gebaut"[21]. *N.C. Habel* dagegen greift einen Vorschlag von *M. Po-*

---

13 *F. Gradl*, Das Buch Ijob (NSKAT 12), Stuttgart 2001, 241. Für ihn verbindet sich mit dem Stichwort "Spinnennetz" die Konnotation "hinfällig", mit "Hütte" dagegen die Assoziation "provisorisch und vorübergehend" (ebd.).

14 Dies sind nur einige wenige Beispiele, die sich leicht vermehren ließen.

15 *O. Bauernfeind*, Art. σής, σητόβρωτος, ThWNT VII (1964) 274–277, 275f Anm. 8.

16 Ebd. Schwankend auch *A. Dillmann*, Hiob (KEH 2), Leipzig [4]1891, 235f.

17 *P. Szczygiel*, Das Buch Job (HSAT V/1), Bonn 1931, 147.

18 *H. Torczyner*, Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes, Wien / Berlin 1920, 193. In seinem Hiobkommentar von 1957 dagegen stellt er fest: "Previous explanations of this sentence are unsatisfactory; it is not natural to compare the (futile) building of a house with the action of a moth – which eats clothes, not buildings" (The Book of Job. A new commentary, Jerusalem 1957, 392).

19 *Torczyner*, Hiob, ebd. (Hervorhebung im Original).

20 Zur Kritik an diesem Vorschlag vgl. *E. König*, Das Buch Hiob, Gütersloh 1929, 266.

21 Zu Versuchen für עָשׁ in Hi 27,18 eine andere Bedeutung anzunehmen, vgl. *L.L. Grabbe*, Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology (SBLDS 34),

pe auf und vermutet unter Berufung auf arab. *'as* (vgl. *'assa* "Nachtwache halten") für עָשׁ die Bedeutung "Nachtwächter"[22].
Eine dritte Gruppe von Kommentatoren schließlich behält den Text von MT vorbehaltlos bei. Dazu gehören – um wiederum nur einige wenige Namen zu nennen – *Frz. Delitzsch*[23], *E. König*[24], *A. Weiser*[25], *M.H. Pope*[26], *L. Lubsczyk*[27], *F. Hesse*[28] und *H. Strauß*[29].
Ein ähnlich uneinheitliches Bild zeigt sich bei der Lektüre der verschiedenen Bibellexika: So heißt es im Wörterbuch von *H. Zeller*[30]: "Hiob 27,18 aber ist die Motte zu setzen, deren gebrechliche Puppe hier das Bild des eingebildeten Glücks des gottlosen Reichen ist ...". Und auch *A. Socin*[31] stellt fest, daß "Hi 27,18 *'āš* doch wohl unrichtig mit Spinne übersetzt (ist), obwohl von d[em] Thiere gesagt ist, daß es 'sein Haus baut'". Unsicher in der Deutung ist *Th. Schlatter*[32]. *B.J. Diebner*[33] dagegen verweist auf BHS

Missoula 1975, 89–91. Vorgeschlagen wurde z. B. unter Verweis auf arab. *'ušš* und mit Veränderung der Punktation von עָשׁ in עֹשׁ die Bedeutung "Vogelnest", so z. B. *A.B. Ehrlich*, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. 6: Psalmen, Sprüche und Hiob, Leipzig 1918, 194f.288 und *J. Barr*, Comparative Philology and the Text of the Old Testament, Oxford 1968, 333 nr. 259. *Frd. Delitzsch*, Das Buch Hiob neu übersetzt und erklärt, Leipzig 1902, 144 dagegen verbindet עָשׁ mit akkad. *āšāšu* "Rohrbau". Zur Kritik an diesen Vorschlägen vgl. *H.H. Rowley*, Job, Grand Rapids / London ²1978, 178.

22 *N.C. Habel*, The Book of Job. A Commentary (Old Testament Library), London 1985.

23 *Frz. Delitzsch*, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig 1876, 346f.

24 *König*, Hiob, 266.

25 *A. Weiser*, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen ²1956, 193.

26 *M.H. Pope*, Job (AB 15), New York 1965, 169.

27 *H. Lubsczyk*, Das Buch Ijob (Geistliche Schriftlesung 17), Leipzig 1969, 143.

28 *F. Hesse*, Hiob (ZBK.AT 14), Zürich ²1992, 152.

29 *H. Strauß*, Hiob. 2. Teilband: 19,1–42,17 (BK.AT XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 114f.

30 *H. Zeller*, Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk II, Karlsruhe 1885, 418 s.v. Spinne. *G.B. Winer*, Biblisches Realwörterbuch I/II, Leipzig ³1847–1848, geht auf das in Hi 27,18 vorliegende Problem nicht ein.

31 *A. Socin*, Art. Motte, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen 1903, 450f, 451.

32 *Th. Schlatter*, Art. Spinne, CBL ⁶1989, 1269. Ähnlich undeutlich der Hinweis von *J. Feliks*, Art. Motte, BHH II (1964) 1245: "Das Gehäuse des Bösen gleicht einem verschimmelten Spinnennetz, in dem die Motte wohnt (Hi 27,18)". Anders dagegen *ders.*, Art. Spinne, BHH III (1966) 1835: "einem schwachen Spinngehäuse [gleicht] sein [sc. des Gottlosen] materieller Reichtum".

33 *B.J. Diebner*, Art. Motte, NBL II (1995) 849. Ebenso schon *H. Frehen*, Art. Motte, BL (³1982) 1179 und *ders.*, Art. Spinne, ebd. 1624: In Hi 27,18 sei "das zerbrechliche Spinngewebe Bild für das unsichere Schicksal der Bösen"; vgl. ferner HAL 778.848 s.v. עַכָּבִישׁ bzw. עָשׁ.

und die Einheitsübersetzung und nimmt an, daß in Hiob 27,18 "besser die Spinne ... als die M.[otte] passen" würde, ohne das aber näher zu begründen.

Betrachtet man die Versionen[34], auf die die meisten Ausleger Bezug nehmen, näher, so bieten diese ein widersprüchliches Bild. LXX überliefert folgenden Text:

ἀπέβη δὲ ὁ οἶκος αὐτοῦ ὥσπερ σῆτες καὶ ὥσπερ ἀράχνη

LXX hat demnach zwei Tiervergleiche[35], wobei auffällt, daß die Tiertermini einmal im Plural und einmal im Singular gebraucht werden[36]. "Dabei ist σῆς 'Motte' in G die übliche Wiedergabe für עָשׁ (vgl. G zu Hi 4,19; 32,22; Jes 51,8 und Sir 19,3) und ἀράχνη für עַכָּבִישׁ (vgl. G zu Hi 8,14 und Jes 59,5), letzteres findet sich aber auch einmal als Übersetzung für עָשׁ (vgl. G zu Ps 38[39],12)"[37]. Weiter fällt auf, daß in LXX – anders als in MT – nicht der Gottlose (implizites) Subjekt ist, sondern sein Haus, das vergeht / verschwindet wie Motten bzw. wie eine Spinne. Der Vergleichspunkt verschiebt sich also in LXX.

Schon die in vielen Kommentaren unerwähnt bleibende Tatsache, daß hier zwei Tiervergleiche benutzt werden, verbietet es, im masoretischen Text die Motte unter Verweis auf LXX einfach durch die Spinne zu ersetzen. Zudem fehlt in LXX der Vergleich mit dem Wächter, der sich eine Hütte baut (V. 18b). Auch diese Beobachtung wird in den Kommentaren häufig unterschlagen[38].

Dagegen liest das Targum zu Hiob רקבוביתא "Motte"[39], die Peschitta aber "Spinne" (*gwgy*)[40]. Vulgata wiederum folgt dem hebräischen Text

34 Vgl. dazu u.a. *Grabbe*, Philology, 90; *M. Witte*, Philologische Notizen zu Hi 21–27 (BZAW 234), Berlin 1995, 165.

35 Nur wenige Ausleger weisen auf diese Tatsache hin, so z. B. *Kautzsch*, Beilagen, 84; *Beer*, Text, 175, der die Doppelüberlieferung "aus dem Schwanken der Lesart" zwischen כעשׁ und כעכביש erklärt, sich dann aber – unter Berufung auf Hi 8,14 – für letzteres entscheidet; vgl. ferner *Rowley*, Job, 178; *Bobzin*, "Tempora", 350; *Hartley*, Job, 358 Anm. 8; *Witte*, Notizen, 165; *Strauß*, BK.AT XVI/2, 115.

36 Vgl. aber A^{+}: σητος; S^{+}: αραχναι. Die Unterschiede zeigen, daß die LXX-Lesarten schon früh differiert haben (vgl. *Dillmann*, KEH 2, 236).

37 *Witte*, Notizen, 165.

38 Anders bei *Duhm*, KHC XVI, 133; *Beer*, Hiob, 175; *Budde*, HK II/1, 154; *Witte*, Notizen, 166; *Strauß*, BK.AT XVI/2, 115.

39 Vgl. dazu *C. Mangan*, The Targum of Job (The Aramaic Bible 15), Edinburgh 1991, 1–98, 64f, vgl. auch ebd. 65 Anm. 14: רקבוביתא bedeute "Erdwurm" "rather than 'moth' of Hebrew".

40 Vgl. *B. Walton*, Biblia sacra polyglotta III, Nachdruck Graz 1963–1965, 53 und Vetus testamentum syriace iuxta simplicem syrorum versionem, ed. Institutum Peshittonia-

und führt als Vergleichsspender in V. 18a die Motte ein, wogegen sie in V. 18b die Vergleichspartikel verschiebt:

> aedificavit sicut tinea domum suam et sicut custos fecit umbraculum.

Wie nun mit diesem textkritischen Problem umgehen?[41] Ist der masoretische Text von V. 18 zu belassen oder muß das Mottengespinst einem Spinnennetz weichen?
Die Antwort auf diese Frage soll im folgenden auf zwei Wegen erfolgen: 1. durch eine Analyse des näheren Kontextes von V. 18 und 2. durch einen Hinweis auf die Lebensweise der Kleider- und Pelzmotte.

II. Hi 27,18 und der Kontext

Hi 27,18 ist Bestandteil einer durch die Überschrift in V. 13 eingeleiteten, längeren Redeeinheit (Hi 27,13–23)[42], innerhalb derer Hiob warnend den Lebensweg des Frevlers beschreibt, als der er selbst in den Augen seiner Umgebung anzusehen ist. Da aber Hiob sich für unschuldig erklärt (Hi 27,2–6[43]), ergibt sich für ihn mit Notwendigkeit die Konsequenz, "daß die Freunde dadurch, daß sie ihn beschuldigen, selbst schuldig werden und das Schicksal der 'Gottlosen' verdienen"[44] (Hi 27,7–10).
Dieses Geschick beschreiben dann die Verse 17–23 entsprechend der Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang und in Parallele zu den Geschehnissen der Hiob-Rahmen-Erzählung: Die Kinder des Frevlers sterben durchs Schwert bzw. verhungern; was übrig bleibt von seiner Familie wird ver-

---

num Leidense, II/ia, Liber Job, praep. *L.G. Rignell*, Leiden 1982, 33. Zu anderen Versionen vgl. *Beer*, Hiob, 175.

41 11QTgIjob hilft in dieser Frage nicht weiter, da Kol. XI Zeile 9 stark zerstört und daher der erste Versteil von V. 18 nicht überliefert ist (vgl. dazu *M. Sokoloff*, The Targum to Job from Qumran Cave XI, Jerusalem 1974, 48 und 119 mit Anm. 1.9). Im zweiten Versteil ist nur כקטותא ן°° "like the hut" als Übersetzung von hebr. *kskh* überliefert, was V. 18b MT stützt. Zu anderen Ableitungs- und Übersetzungsversuchen von כקטותא vgl. *Witte*, Notizen, 166.

42 Zum Aufbau von Hi 27 und der mit verschiedenen Rekonstruktionsversuchen des Kapitels (vgl. dazu z.B. *Weiser*, ATD 13, 194; *Hesse*, ZBK.AT 14, 152f Anm. 167.170; *M. Witte*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang [Hi 21–27] und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches [BZAW 230], Berlin 1994, 156ff.165f; *M. Köhlmoos*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch [FAT 25], Tübingen 1999, 61.65) verbundenen Problematik vgl. *Weiser*, ATD 13, 193; *H. Graf Reventlow*, Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24–27, ZAW 94 (1982) 279–293; *Strauß*, BK XVI/2, 117; zur Auslegung vgl. *Fohrer*, KAT XVI, 388.

43 Vgl. zu diesen Versen *Köhlmoos*, Auge Gottes, 307–309.

44 *Weiser*, ATD 13, 195.

mutlich von einer Seuche ergriffen. Steht im Hintergrund dieser Schrekkensschilderung möglicherweise die auch in prophetischen Texten begegnende Unheilstrias Schwert, Hunger, Krankheit (vgl. dazu Jer 14,12; 15,2; Ez 5,12; 6,12), so beschreiben die folgenden Verse die materiellen Verluste, die der Frevler verkraften muß (V. 16f): Auch das Aufhäufen von Silber[45] oder kostbaren Kleidern[46] kann nicht vor deren Verlust bewahren (vgl. Spr 13,22).

V. 18 wendet den Blick schließlich auf die Behausung des Frevlers, wobei für בַּיִת die Doppelbedeutung "Hausgemeinschaft, Familie" und Wohnhaus in Rechnung zu stellen sein wird[47]. Wo im Alten Testament von בַּיִת die Rede ist, handelt es sich zumeist um ein festes Bauwerk aus Holz und Steinen (vgl. 1 Kön 5,22f; 6,7; 7,9; Hab 2,11 u.ö.), das ein Mann und seine Familie bewohnen kann. Die Errichtung dieses Bauwerks wird häufig mit בנה ausgedrückt (Gen 33,17; Dtn 20,5; 22,8; 28,30 u.ö.)[48]. Auf den ersten Blick scheint es sich bei dem Hausbau des Frevlers um ein festes Gebäude zu handeln. Erst durch den Vergleich mit der Motte wird dieser Eindruck in Frage gestellt – möglicherweise in ironischer Intention.

Ging es in den Versen 14–18 um das an Familie und Besitz demonstrierte Ergehen des Frevlers, so wenden sich die Verse 19–23 dessen unmittelbarem Geschick zu. Der Text endet mit dem Hinweis auf traditionelle Gerichtsmetaphern aus dem Bereich der Natur, wie Wasserfluten (vgl. Ps 18,17; 32,6; Hi 22,11 u.ö.) oder Sturmwinde (vgl. Ps 78,26; Jer 18,17 u.ö.), vor deren Gewalt sich niemand retten kann. All diese unheilvollen Erfahrungen werden durch schadenfrohe und apotropäische Äußerungen und Abwehrgebärden der Umgebung wie Händeklatschen[49] und Zischen[50] begleitet, die Angst und Hohn zugleich ausdrücken.

Hi 27,18 enthält nach MT zwei Vergleiche: Das Haus des Frevlers ähnelt einerseits dem Hausbau der Motte und andererseits der Hütte, die der Wächter macht. Während בַּיִת mehrfach als Terminus für Behausungen von Tieren belegt ist, so z. B. für ein Spinngewebe (Hi 8,14), ein Vogelnest (Ps 84,4; 104,17)[51] oder den Aufenthaltsort des Wildesels (Hi 39,6), be-

---

45 Vgl. dazu das Bild des Staubes als Ausdruck einer immensen Menge (vgl. 2 Chr 1,9).

46 Vgl. das Bild des Tons, ebenfalls zur Umschreibung einer großen Menge. Kostbare Kleidervorräte konnten sich nur Reiche leisten (vgl. 1 Kön 10,5).

47 Vgl. *F. Stolz*, Art. בַּיִת, THAT I (⁴1984) 308–316, 311; *A.R. Hulst*, Art. בנה, THAT I (⁴1984) 325–327, 325.

48 Vgl. dazu *H.A. Hoffner*, Art. בַּיִת, ThWAT I (1973) 629–638, 633; *S. Wagner*, Art. בָּנָה, ThWAT I (1973) 689–706, 692.694; *Stolz*, בַּיִת, 309.

49 Vgl. Num 24,10; Klgl 2,15.

50 Vgl. dazu Jer 49,17; Ez 27,36; Zeph 2,15; Klgl 2,15.

51 Vgl. dazu *Hoffner*, בַּיִת, 636.

zeichnet סֻכָּה eine aus laubreichen Zweigen oder Schilfmatten errichtete Hütte, die Wanderern, Nomaden, Soldaten, Festpilgern sowie Feldarbeitern und -wächtern temporären Schutz bietet[52]. Aufgrund ihrer leichten Bauweise (vgl. Jes 24,20) zerfiel eine solche Hütte spätestens mit dem Eintreffen der Herbst- und Winterstürme. Ihre alltägliche Funktion illustriert sehr schön Jes 4,5f. Die Hütte zeichnet sich demnach dadurch aus, daß sie Schatten am Tage vor der Hitze (vgl. ähnlich Jon 4,5) und Zuflucht und Obdach bei Unwettern und Regenflut gewährt. Solche Hütten wurden vor allem für die Hüter der Feldfrüchte errichtet[53], um die Felder und Weingärten vor Erntedieben zu sichern, wie Jes 1,8 zeigt, wo eine Hütte im Weinberg und eine Nachtbleibe im Gurkenfeld erwähnt werden.
Um sich über das Ausssehen einer solchen Schutzhütte ein Bild machen zu können, ist auf Beobachtungen und Photos *G. Dalman*s aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts zurückzugreifen, die verschiedene Formen von Wächterhütten der palästinischen Bauern dokumentieren.
In Gurkenfeldern z. B. wurden meist ebenerdige Lauben errichtet, "die aus Stangen, Zweigen und Schilf hergestellt" wurden[54], wobei z.T. alte Matten und Kleidungsstücke Verwendung fanden (**Abb. 1**)[55].



***Abb. 1**: Wächterhütte in einem Gurkenfeld*

52 Vgl. *T. Kronholm*, Art. סכך, ThWAT V (1986) 838–856, bes. 846–849, 846.

53 Vgl. dazu *G. Dalman*, AuS II, Gütersloh 1932, 55ff.61ff mit Abb. 12–16; IV, 316f.333f mit Abb. 93; VI, 59f. Vgl. ferner *K.-H. Bernhardt*, Art. Hütte, BHH II (1964) 754.

54 *Dalman*, AuS II, 56.

55 Quellennachweis zu Abb. 1: *G. Dalman*, AuS II, Abb. 14.

Im Getreidefeld mußte die Hütte der besseren Übersicht wegen erhöht sein. Sie wurde daher auf vier, etwa 2 m hohen Stangen errichtet, auf denen die Plattform der Hütte ruhte. Diese Plattform war über eine Leiter zu erreichen (**Abb. 2**)[56]:

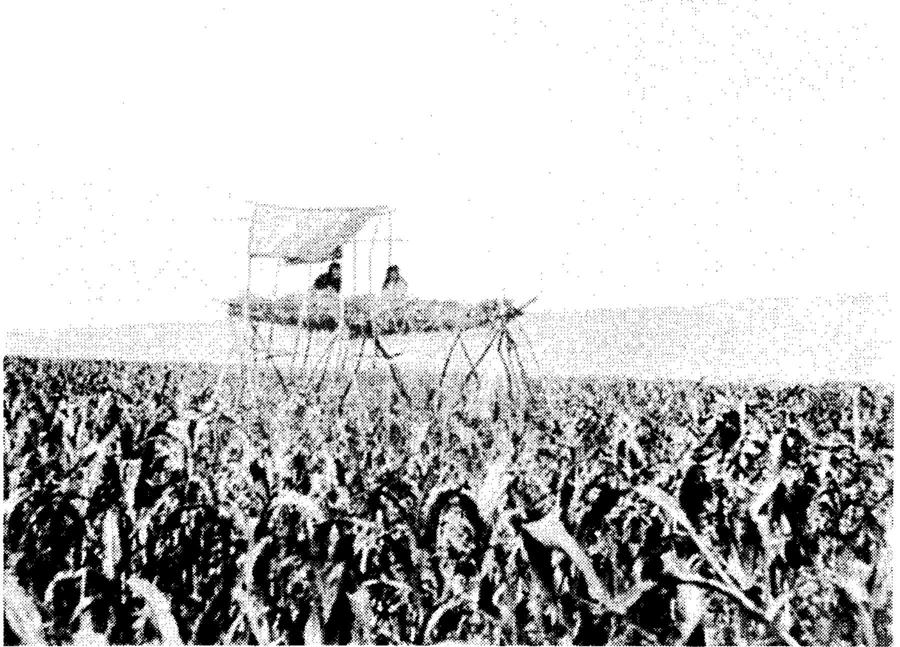


Abb. 2: *Auf Stangen errichtete Wächterhütte*

Wegen ihrer begrenzten Verwendungszeit hatten diese Hütten naturgemäß eine recht zufällige Konstruktion, so daß der Hinweis auf die "'Hütte, die der Wächter macht' .... folglich als Metapher des nicht dauerhaften Hauses des Frevlers ... dienen kann"[57].

Die Interpretation der zweiten Vershälfte von V. 18 wirft nun auch ein Licht auf die erste Vershälfte. Hier wie dort geht es um eine temporäre Behausung, die aus wenig dauerhaftem Material angefertigt wurde.

Wie aber sieht die Behausung einer Motte aus? Zur Beantwortung dieser Frage ist auf zoologische Erkenntnisse zurückzugreifen, die die natürliche Lebensweise der Motten betrifft.

---

56 Quellennachweis zu Abb. 2: *G. Dalman*, AuS II, Abb. 13. Eine ähnliche Darstellung findet sich in *ders.*, AuS IV, Gütersloh 1935, Abb. 93. Zur detaillierteren Beschreibung einer solchen Hütte vgl. *A. Stuiber*, Die Wachthütte im Weingarten, JAC 2 (1959) 86–89 und *Delitzsch*, BC IV/2, 348.

57 *Kronholm*, סכך, 847.

III. Zur Lebensweise der Kleider- und Pelzmotte

Kleider-, Pelz- und Tapetenmotten sind Kleinschmetterlinge[58]. Alle drei Arten nisten sich in "Wohnungen, in Kleidermagazinen und Speicherräumen ein und wissen dort mit einer wirklich staunenswerten Geschicklichkeit Kleider, Pelzwaren, Federhüte oder Wollenstoffe aller Art ausfindig zu machen, um ihre Eier daran abzusetzen. Gefüllte Kleiderschränke, Sofas, Kissen und Polstermöbel bieten herrliche Brutstätten für die Motten, die sich aber auch ebensogut mit ausgestopften Tieren, Fellen und ähnlichen Dingen begnügen. Die Urheber des Zerstörungswerks, das bald hernach beginnt, sind nicht etwa die geflügelten Motten selbst, sondern deren Nachkommen, madenartige, weißliche, mit dunklerem Kopfe ausgestattete Raupen, die mit ihrem starken Freßapparat Stoffe und Pelzwerk zerstören und durchlöchern und sich dabei aus abgenagten Stoffteilchen und Gespinstfäden kleine sackartige Gehäuse verfertigen, in denen sie wohnen und sich schließlich zu einer gelblichen Puppe verwandeln. Die fertigen Motten, die gebrauchsunfähige Vorderkiefer und einen verkümmerten Saugrüssel besitzen, haben nur die einzige Aufgabe, Nachkommenschaft zu erzeugen"[59].

Aus dieser schützenden Röhre brauchen die Raupen "nur den Kopf herauszustrecken, um Haar für Haar abzubeißen und zu verzehren ... Ist von der Röhrenmündung aus nichts Genießbares mehr zu erreichen, so wird das Haus um ein Stückchen verlängert"[60].

Die folgende **Abb. 3**[61] zeigt eine solche Mottenraupe in ihrem Gespinst aus Seidenfäden, das sie mit Hilfe ihrer Spinndrüsen hergestellt und außen durch abgebissene Haar- und Stoffteile getarnt hat. Da diese die gleiche Farbe haben wie der Stoff, von dem sie stammen, ist die Wohnstatt der Raupen gut versteckt.

---

58 Vgl. zur Unterscheidung *K. von Frisch*, Zehn kleine Hausgenossen, Stuttgart 1966, 90f.

59 *R. Heymons*, Die Vielfüßler, Insekten und Spinnenkerfe, in: *O. zur Strassen*, Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreiches, Bd. II, Leipzig / Wien 1915, 223f. Auf S. 224 findet sich die Abbildung einer solchen Gespinströhre der Raupe mit anhängenden Zeugfetzen. Vgl. zu den Kleider- und Pelzmotten ferner *W. Dierl*, Die Schmetterlinge, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs, Bd. 2: Insekten, München 1993, 306–370, 320, s. auch die Darstellung einer Pelzmottenraupe in ihrem Gehäuse ebd. 341 Abb. 2 l. Kleider- und Pelzmottenraupe unterscheiden sich im Wesentlichen dadurch, daß erstere in einer beiderseits offenen Gespinströhre lebt, letztere ihr Gehäuse aus Gespinstfäden und Nahrungsstücken aber mit sich herumschleppt (vgl. dazu *Dierl*, Die Schmetterlinge, a.a.O. und *W. Jacobs / M. Renner*, Biologie und Ökologie der Insekten, überarbeitet von *K. Honomichl*, Stuttgart u.a. ³1998, 619. Ich danke Frau Dr. B. Karwatzki vom Naturkundemuseum in Reutlingen für diesen Literaturhinweis).

60 *von Frisch*, Hausgenossen, 86.

61 Quellennachweis zu Abb. 3: *von Frisch*, Hausgenossen, S. 85.

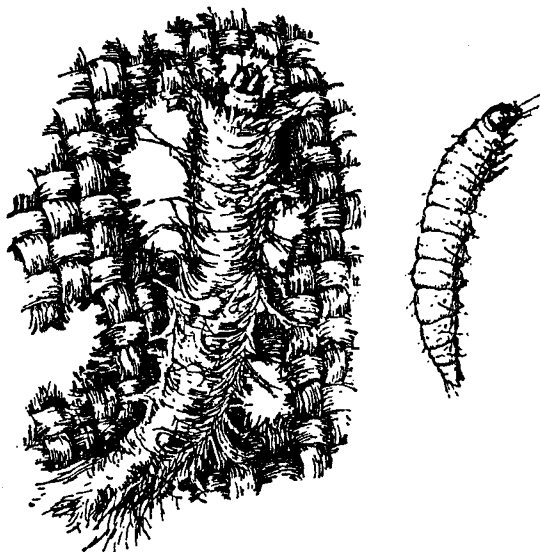


Abb. 3: Kleider- bzw. Pelzmottenraupe in ihrem sackartigen Gehäuse. Daneben eine Mottenraupe, die aus ihrer Wohnröhre genommen wurde (vergrößerte Darstellung)

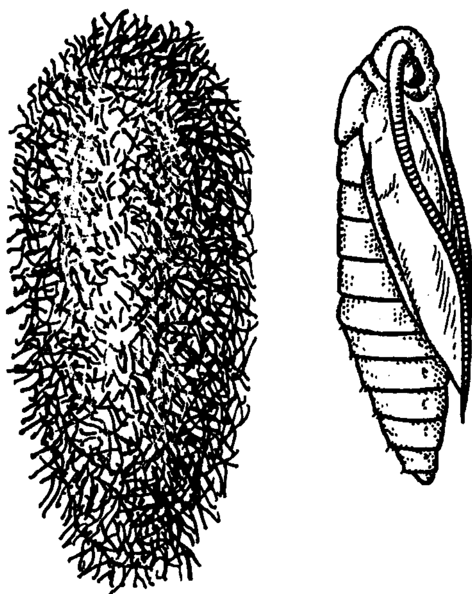


Abb. 4: Gehäuse der erwachsenen Mottenraupe, in dem sie sich in eine Puppe (rechts) verwandelt (vergrößerte Darstellung)

Auf diesen "Hausbau" der Mottenraupe aber spielt Hi 27,18 an. Es handelt sich bei diesem Haus ebenso wie bei der Wächterhütte um eine zeitlich befristete und zugleich fragile Wohnstätte, die aus in der unmittelbaren Umgebung vorfindlichen und leicht zerstörbaren Materialien angefertigt wurde und verlassen wird, sobald die Raupen reif zur Verpuppung sind. Dann "wandern sie an eine Stelle, von der aus später der geschlüpfte Schmetterling möglichst ungehindert ins Freie kann"[62].

Dort angelangt spinnen sie ein neues Gehäuse, in dem die Verpuppung stattfindet (vgl. **Abb. 4**[63]), bis nach frühestens zwei Wochen die geflügelte Motte diesen Ort verläßt. Natürlich könnte in Hi 27,18 auch dieser zweite "Bau" der Raupe im Blick sein.

Der Hinweis auf die Motte in Hi 27,18 könnte implizit schon den ins Auge gefaßten Zerfall des frevlerischen Lebens und seiner durch Reichtum geprägten Begleitumstände intendieren. Ist aber sonst die Motte meist die *Zerstörerin* von Luxusgegenständen, so tritt in Hi 27,18 ihr *fragiles Gehäuse* in den Blick, das leicht zerstört werden kann[64].

Natürlich würde auch das Spinnennetz als Bild für Vergänglichkeit und Fragilität im Prinzip in Frage kommen[65], das, wie erwähnt, in Hi 8,14 ebenfalls mit dem Begriff בַּיִת umschrieben wird. Doch ist eine Änderung des Textes in Hi 27,18 mit Berufung auf LXX nur schwer möglich, da LXX, wie gezeigt, das Bild der Wächterhütte in V. 18b einfach durch das der Spinne ersetzt[66] und den Vergleichspunkt insgesamt verschiebt: Nun geht es nicht mehr um die Vergänglichkeit des Mottenhauses, sondern um die der Motten und der Spinne an sich.

---

62 *von Frisch*, Hausgenossen, 88.

63 Quellennachweis zu Abb. 4: *von Frisch*, Hausgenossen, S. 87.

64 Ebenso *König*, Hiob, 266; anders *Strauß*, BK.AT XVI/1, 125, der im Vergleich in V. 18a die "Zerbrechlichkeit" der Motte (!) konnotiert sieht; ähnlich auch *Witte*, Notizen, 165f: Da die Motte, "es sei denn als Larve" (ebd. 165), keine Häuser baue, liege der Vergleichspunkt nicht im Bauen, sondern in der Brüchigkeit des Hauses, so daß עָשׁ hier – wie auch sonst im Alten Testament häufig – als Bild für Vergänglichkeit gebraucht werde (vgl. dazu Hi 4,19; Hos 5,12; Ps 39,12; Hi 13,28; Jes 50,9; 51,8). Allerdings – und das wird meist übersehen – beziehen sich fast alle der genannten Stellen ebenfalls auf die Motten*raupe*, da vom Schmetterling der Kleidermotte keine Zerstörungen ausgehen. Zudem ist zu fragen, warum in Hi 27,18 explizit vom "Bauen" der Motte die Rede ist. Ginge es nur um den Vergleichspunkt "Vergänglichkeit", läge eine Formulierung wie "Sein Haus ist wie eine Motte" (so die LXX-Übersetzung) näher. In Hi 27,18 geht es demnach, anders als in Hi 4,19, nicht um die Motte als Schmetterling, der durch einen Schlag leicht vernichtet werden kann (vgl. dazu *Bauernfeind*, Art. σής, 276 Anm. 8), sondern um den Hausbau (!) der Mottenraupe.

65 Vgl. dazu die Auslegung von *Groß*, NEB 13, 98.

66 Möglicherweise bildeten V. 18a und V. 19a in LXX ursprünglich einen Vers, während der asterisierte V. 19b aus θ' nachgetragen wurde (vgl. dazu *Witte*, Notizen, 166).

Vermutlich handelt es sich bei dem Spinnenvergleich in LXX um eine zusätzliche Interpretation von MT[67]. Sie geht möglicherweise auf schriftgelehrte Arbeit der Septuaginta-Übersetzer zurück, die sich an Hi 8,14b erinnert haben mögen[68].

IV. Zusammenfassung

"Motten bauen keine Häuser" – dieses häufig in der Literatur herangezogene Argument zur Änderung des masoretischen Textes von Hi 27,18 ist richtig, sofern es auf die *Schmetterlinge* der Kleider- und Pelzmotte bezogen wird. Für die weiblichen Falter, die nur wenige Wochen zur Eiablage leben, ist ein solcher Hausbau auch nicht nötig. Denn in dieser Zeit halten sie sich in Spalten und Ritzen verborgen[69].

Dennoch sprechen sowohl der nähere Kontext als auch die Lebensweise der Pelzmotten*raupe* dafür, den hebräischen Text von Hi 27,18a beizubehalten[70]. Denn die Pelzmottenraupe errichtet – sozusagen in Leichtbauweise – ein Haus aus Gespinstfäden und Wollresten, in dem sie bis zur Verpuppung lebt. Dieser Aufenthaltsort kann je nach Kost und Temperatur einige Wochen oder auch Monate bewohnt werden; und in dieser Zeit geht die Raupe ihrem fressenden Vernichtungswerk nach. Der Vergleichspunkt der in Hi 27,18 benutzten Metaphern vom Mottenhaus und von der Wächterhütte liegt somit einerseits in der Fragilität und andererseits in der begrenzten zeitlichen Verwendung der angegebenen Wohnstätten.

Das sind im übrigen keine neuen Erkenntnisse. Schon *E.C.A. Riehm* wies in seiner Interpretation von Hi 27,18 auf die Praxis der Mottenraupe hin: "Das leicht zerstörbare Haus, welches die Zerstörerin Motte sich baut, d.h. das aus den Fasern der zerfressenen Kleider bestehende Säckchen, in welches sie sich hüllt, ist Hiob 27,18 das treffende Abbild des jähem Ruin verfallenden Hauses, welches sich der Gottlose durch Beraubung und Verder-

---

67 *Beer*, Hiob, 175 spricht von einer "Doppelübersetzung", ebenso *E.A. Dhorme*, A Commentary on the Book of Job, translated by *H. Knight*, London 1967, 395.

68 In Hi 8,14LXX wird das Vergehen des Zeltes / der Hütte (σκηνή) des Frevlers mit (dem Vergehen) der Spinne verglichen und dafür das – auch in Hi 27,18LXX belegte (!) – Verb ἀποβαίνειν verwendet. Dieses Verb wird von LXX in Hi 8,14 ergänzt, um die Metapher zu vervollständigen (in MT liegt ein Nominalsatz vor!), vgl. dazu *H. Heater*, A Septuagint Translation Technique in the Book of Job (CBQ.MS 11), Washington 1982, 86f. Hi 8,14MT dagegen vergleicht die Hoffnung des Frevlers mit einem Spinnenhaus (וּבֵית עַכָּבִישׁ מִבְטַחוֹ).

69 Vgl. *Dierl*, Schmetterlinge, 320.

70 Vgl. dazu *Grabbe*, Philology, 91.

bung anderer baut"[71]. Während der reiche Frevler demnach glaubt, sein prächtiges Haus sei fest und unverwüstlich, hat er in Wirklichkeit eine wenig haltbare und wenig dauerhafte Wohnstätte für sich errichtet.
Mit *A. Weiser*[72] kann somit folgende Deutung der beiden Metaphern in V. 18 festgehalten werden: "Die beiden sprichwörtlichen Bilder von dem 'Mottennest' und der rasch zusammengezimmerten Hütte des Feldwächters (vgl. Jes. 1,8) soll[en] die brüchige Vergänglichkeit der irdischen Existenzgrundlagen illustrieren, deren Zusammenbruch über Nacht den Reichen zum Bettler macht". Und auch *Frz. Delitzsch* ist in seiner Auslegung auf der richtigen Spur, wenn er betont: "Das Haus aber des Gottlosen, wenn auch ein Palast, ist, wie der Ausgang des Baues zeigt, ein so zerbrechliches, leicht versehrbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinst einer Motte עָשׁ (nach jüd. Sprichwort der Bruder des סָס), in welchem die Mottenraupe sich verpuppt, oder auch das kleine Gehäuse, welches sie aus zernagten Stoffen zusammenklebt und mit sich herumschleppt"[73]. Dem ist nichts hinzuzufügen.
Es bleibt nur noch zu hoffen, daß die in dieser Miszelle gegebenen Hinweise künftig verhindern können, daß aus der Motte in Hi 27,18 eine Spinne wird.

71 *E.C.A. Riehm* (Hg.) Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser, Bd. II, Leipzig ²1894, 1040f, 1040.

72 *Weiser*, ATD 13, 196.

73 *Delitzsch*, BC IV/2, 347f. Daß diese Verhaltensweise der Kleidermottenraupe schon in der Antike bekannt war, belegen assyrische Texte, die auch eine eigene Bezeichnung für das die Raupen umgebende Gespinst kennen, vgl. dazu *W. Heimpel*, Art. Insekten, RLA V (1976–1980) 105–109, 106f. Es spricht also nichts dagegen, diese Kenntnis auch für das Alte Testament anzunehmen, zumal die von Mottenraupen ausgehenden Zerstörungen dort geradezu sprichwörtlich sind (vgl. dazu Hi 13,28; Jes 50,9; 51,8 und *Diebner*, Motte). Darauf aber soll in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

"Ich bin ein Bruder der Schakale" (Hi 30,29)

Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge

Manfred Weippert zum 65. Geburtstag

Das Hiobbuch ist bekannt für seinen Reichtum an Tierbildern[1]. Während in den letzten Jahren angeregt vor allem durch die Arbeiten von *O. Keel* die Beschäftigung mit den Bildsequenzen der Gottesreden (Hi 38–41) in der Forschung einen breiten Raum einnahm[2], standen die Tierbilder der Hiobdialoge[3] bislang eher am Rande des Interesses.
Häufig erscheinen hier Tiere, die als typische Exponenten einer gegenmenschlichen, menschenbedrohenden Welt anzusehen und als solche dem Bereich des Dämonischen zuzuordnen sind[4].
Nicht nur Dämonengruppen[5] wie die צִיִּים ("die zur Trockenlandschaft Gehörigen")[6], die שְׂעִירִים ("Haarige"; "Bocksdämonen")[7] oder die שֵׁדִים

---

1 Vgl. die Zusammenstellung bei *E. Schwab*, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43, 40.

2 Vgl. *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978; *ders.*, Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36f., XL 25), VT 31 (1981) 220–225. Vgl. ferner *M. Oeming*, "Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?" (Hi 38,39). Das Motiv des "Herrn der Tiere" und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *M. Augustin / K.-D. Schunck* (Hg.), "Dort ziehen Schiffe dahin ...". Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament Paris 1992 (BEATAJ 28), Frankfurt/M. 1996, 147–163; *F. Schmitz-Kahmen*, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (NThDH 10), Neukirchen-Vluyn 1997, 51ff.

3 Zur Datierung und Abgrenzung der Hiobdialoge vgl. *B. Lang*, Art. Ijob (Buch), NBL II (1995) 215–219, 216f.

4 Vgl. zu dieser Definition von Dämonen *M. Görg / W. Kirchschläger*, Art. Dämonen, NBL I (1991) 375–378, 375f, s. ferner *B. Janowski*, Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt. Ein Beitrag zur biblischen Dämonologie, in: *D. Trobisch* (Hg.), In dubio pro Deo. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geb. von *G. Theißen*, Heidelberg 1993, 154–163, 161; *C. Frevel*, Art. תַּן, ThWAT VIII (1995) 701–709, 707f; *O. Böcher*, Art. Dämonen I, TRE VIII (1981) 270–274, 271; *H. te Velde*, Art. Dämonen, LÄ I (1975) 980–984, 980f; *A. van den Born*, Art. Dämonen, BL (³1982) 305–307; *G. Fohrer / H. Clavier*, Art. Dämonen, BHH I (1962) 315–317; *E. Ebeling*, Art. Dämonen, RLA II (1938) 107–113. Zum Dämonenglauben im Alten Testament vgl. auch *T. Canaan*, Dämonenglaube im Lande der Bibel (Morgenland 21), Leipzig 1929; *H. Kaupel*, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930.

("Genien")[8], sondern auch zoologisch definierbare Tiere können dämonische Bereiche verkörpern[9]. In Unheilsankündigungen und Flüchen stehen sie, wie *H.-P. Müller* gezeigt hat, für einen "Typos innerhalb des Systems von Tierbenennungen, der für eine Chaotisierung der bejahenswerten kosmischen Ordnung charakteristisch ist"[10].
Diese Tiere repräsentieren immer wiederkehrende Erfahrungen mit einer Wirklichkeit, die für den Menschen existenzbedrohend ist: "sie nehmen die Stätten ein, von denen die Menschen im Fall einer Katastrophe ... vertrieben werden, d.h. die sie verlassen müssen, wenn sie göttlichen Gerichten verfallen"[11]. Andere Tierarten können die Rolle von Unheilsboten übernehmen.
Vor allem in zwei Textbereichen der Hiobdialoge[12] sind Tierbilder zu finden: 1) Im Rahmen der Ichklage Hiobs beziehen sie sich einerseits auf die existentielle Not und die Isolation Hiobs und andererseits auf das Problem

5 Vgl. dazu *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Das Tier als Exponent dämonischer Mächte, in: *dies. / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 278–282, 281; *H.-P. Müller*, Das Problem der Tierbezeichnungen in der althebräischen Lexikographie, SEL 12 (1994) 135–147, 145f; *Görg / Kirchschläger*, Dämonen, 376; *H. Duhm*, Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen / Leipzig 1904, 46ff; *A. Jirku*, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912, 34ff; *G. Wanke*, Art. Dämonen II, TRE VIII (1981) 275–277, 275f.

6 Vgl. Jes 13,21; 34,14; Jer 50,39 und *H.-P. Müller*, Art. צִי, ThWAT VI (1989) 987–991; *Janowski*, Repräsentanten, 161ff; *ders.*, Art. Wild Beasts ציים, DDD (²1999) 897f.

7 Vgl. Lev 17,7; Jes 13,21; 34,14; 2 Chr 11,15 und *H. Wohlstein*, Zur Tier-Dämonologie der Bibel, ZDMG 113 (1963) 483–492, 487–489; zu den Belegen vgl. *N.H. Snaith*, The Meaning of שְׂעִירִים, VT 25 (1975) 115–118; *Janowski*, Repräsentanten, 158; *ders.*, Art. Satyrs שְׂעִירִים, DDD (²1999) 732f; *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, 133–135.

8 Vgl. Dtn 32,17; Ps 106,37 und *Wohlstein*, Tier-Dämonologie, 491f.

9 Die "Ambivalenz von zoologisch definierbarer Spezies und dämonischem Wesen" (*Janowski*, Repräsentanten, 160) wird bei der Gruppe der אִיִּים ("Heuler" = Schakale? / Wildhunde?: vgl. Jes 13,22; 34,14; Jer 50,39 und *Frevel*, תַּן, 703) geradezu beabsichtigt sein; vgl. auch *B. Janowski*, Art. Jackals איים, DDD (²1999) 459; *M. Görg*, "Dämonen" statt "Eulen" in Jes 13,21, BN 62 (1992), 16f.

10 *Müller*, Lexikographie, 143; vgl. *ders.*, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir ʿAllā*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Hg.), The Balaam Text from *Deir ʿAllā* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 185–205, 191.201ff.

11 *Müller*, Funktion, 202; vgl. z. B. in den Annalen Assurbanipals den Bericht über die Zerstörung Elams bei *M. Streck*, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs, II. Teil: Texte (VAB 7/2), Leipzig 1916, 56–59.

12 Vgl. dazu *C. Westermann*, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament, CThM 14, Stuttgart 1984, 97ff.

der Vergänglichkeit des Lebens. 2) Einige wenige Bilder aus dem Bereich der Tierwelt finden sich auch im Rahmen der Gottklage.
Im folgenden sollen aus jedem dieser zwei Bereiche einige Beispiele vorgestellt werden. Der Bereich der Freundesreden, in dem sich ebenfalls zahlreiche Vergleiche mit Tieren finden[13], kann dabei aus Raumgründen keine Berücksichtigung finden.

I. Tierbilder in Ichklagen

Zu den typischen Vertretern der gegenmenschlichen Welt, die von den Menschen als grauenhaft empfunden wurde, gehören Strauße zusammen mit Schakalen, Eulen, Wüstentieren und bockgestaltigen Dämonen (vgl. Jes 13,21; 34,10ff; Jer 50,39). Sie alle bewohnen Wüsten und Ruinenstätten[14], die nach altorientalischer Auffassung neben Gebirgen und Sümpfen die typischen Bereiche der Antiordnung bildeten[15] und die daher gemeinhin kein Mensch betrat. "Behausung der Schakale" wird in Gerichtsdrohungen geradezu zu einem Terminus technicus für Unbewohnbarkeit nach gewaltsamer Zerstörung (Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37).
Die Lautäußerungen der Tiere, wie das Geheul der Schakale, "das in langgezogenen, immer ansteigenden Tönen durch die Dunkelheit der Nacht

---

13 Vgl. Hi 4,10f.19; 8,14; 11,12; 20,14.16; 25,6.

14 Zu entsprechenden Parallelen in der Inschrift von *Deir ʿAlla* vgl. *Müller*, Funktion, 203; *M. Weippert*, The Baalam Text from Deir ʻAllā and the Study of the Old Testament, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Hg.), The Balaam Text from *Deir ʿAllâ* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 151–184, 172–174. Auch in der Sfire-Inschrift finden sich im Rahmen einer Unheilsankündigung Tiere, die eine Chaoswelt repräsentieren (vgl. KAI 222A, Zeile 32ff); vgl. ferner *Ch. Fensham*, Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *KUDURRU*-Inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah, ZAW 75 (1963) 155–175, 166–168.

15 Vgl. *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996, 53–67, 66f; *Th. Staubli*, Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991, 259ff; *V. Haas*, Magie und Mythen in Baylonien. Von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern, Gifkendorf 1986. Zum Raumverständnis in Mesopotamien vgl. *B. Pongratz-Leisten, Ina šulmi īrub.* Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v.Chr. (BagdF 16), Mainz 1994, 18ff.25ff; *F. Stolz*, Grundzüge der Religionswissenschaft (KVR 1527), Göttingen 1988, 94ff.118f; *A. Berlejung*, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 161), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1998, 25f.

dringt"[16], oder "die weitschallenden, dumpfen Rufe der Strauße"[17], trugen dazu bei, daß man diese Tiere als unheimlich ansah[18]. In Ägypten stand der Schakal als Verkörperung von Totengöttern wie z. B. Anubis zudem in engem Zusammenhang mit Grab und Tod und war außerdem ein typischer Nekropolenbewohner[19].

In Hi 30,28–31 findet sich ein Vergleich mit diesen Tieren im Zusammenhang einer Klageschilderung, die auf Trauerbräuche und Selbstminderungsriten[20] rekurriert:

28 Trauergeschwärzt gehe ich[21] umher ohne Sonne(nglut)[22],
ich stehe in der Gemeinde auf, schreie um Hilfe[23].
29 Ich bin ein Bruder geworden den Schakalen
und ein Gefährte den Straußinnen.
30 Mein Haut ist schwarz geworden auf mir
und mein Gebein glüht vor (Fieber-)Hitze.

---

16 *H. Kaupel*, "Sirenen" in der Septuaginta, BZ 23 (1935/36) 158–165, 159f.

17 *Frevel*, תַּן, 707. Zu den Lautäußerungen des Straußes vgl. auch *F.* und *E. Sauer*, Das Verhalten der Strauße, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs, Bd. 7: Vögel 1, München 1993, 92f, 93; *F. Delitzsch*, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig 1876, 406 Anm. 1.

18 Vgl. dazu auch *P. Riede*, Art. Schakal, NBL III (2001) 460; *ders.*, Art. Strauß, NBL III (2001) 713; vgl. ferner *P. Behrens*, Art. Strauß, LÄ VI (1986) 72–75; *Keel*, Jahwes Entgegnung, 66ff und passim; *ders. / M. Küchler / Chr. Uehlinger* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 147.161f; *A. Schouten van der Velden*, Tierwelt der Bibel, Stuttgart 1992, 36f.138f; *Frevel*, תַּן, 703. Zum Problem der zoologischen Identifikation von תַּנִּים und בְּנוֹת יַעֲנָה vgl. *Frevel*, a.a.O., 704f.

19 *W. Barta*, Art. Schakal, LÄ V (1984) 526–528, 527.

20 Vgl. dazu *B. Lang / G. Hentschel*, Art. Trauerbräuche, NBL III (2001) 918f; *E. Kutsch*, "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament, in: *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament (BZAW 168), Berlin 1986, 78–95, 79.95 Anm. 69.

21 Zu קדר + Verb הלך vgl. Ps 38,7; 42,10b = 43,2b; ferner Ps 35,14 und *H. Schmoldt*, Art. קָדַר, ThWAT VI (1989) 1176–1178.

22 Es liegt ein asyndetischer, negierter Umstandssatz vor (vgl. GK § 118n). Es geht also um eine "Schwarzfärbung" des Klagenden, die nicht von außen, etwa durch die Sonnenglut, veranlaßt ist, anders *Delitzsch*, BC IV/2, 405. Zu חַמָּה "Sonne" vgl. Jes 24,23; 30,26; Hld 6,10 und HAL 313. Von der Glut der Sonne ist in Ps 19,7 die Rede. Häufig wird der Text geändert und נֶחָמָה "Trost" gelesen (so z. B. *K. Budde*, Das Buch Hiob [HK II/1], Göttingen 1896, 175; *G. Hölscher*, Das Buch Hiob [HAT 17], Tübingen 1937, 72f; *A. Weiser*, Das Buch Hiob [ATD 13], Göttingen ²1956, 203; *F. Hesse*, Hiob [ZBK.AT 14], Zürich ²1992, 165), was aber nicht nötig ist, vgl. *E. König*, Das Buch Hiob, Gütersloh 1929, 310. Zu V. 28 vgl. auch *M. Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.". Vergänglichkeit in den Reden Ijobs – Entwurf einer Textsemantik (ATSAT 62), St. Ottilien 1998, 222 mit Anm. 1284f.

23 Zur Konstruktion vgl. GK § 120c.

31 Zur Trauer[24] ward meine Leier
und meine Flöte zu einer Stimme von Weinenden.

Wenn Hiob sich einen Gefährten der Strauße und einen Bruder der Schakale nennt, so zeigen diese Vergleiche, daß er sich in seiner Einsamkeit und Isolation (vgl. V. 28) bereits diesen Wüstenbewohnern zugehörig fühlt[25]. Sein Ausschluß aus der Gemeinschaft der Mitmenschen, die ihn verhöhnen und verspotten (vgl. V. 1.9f), ist vollkommen. "Hoffnungslos dem Elend ausgeliefert, steht er nun inmitten der Gemeinde"[26].
Hiobs klagendes Schreien, auf das die Verse 28 und 31 Bezug nehmen, erinnert zudem an das nächtliche Heulen von Schakal und Strauß (vgl. Mi 1,8). Eindrücklich ist vor allem das Geheul der Schakale, das aus der Ferne, so *A. Musil*, dem Weinen halbwüchsiger Kinder ähnelt[27]. Interessant ist in diesem Zusammenhang ferner, daß LXX in Hi 30,29 (wie auch in Jes 34,13; 43,20) statt der Schakale die Sirenen nennt[28], die vor allem als Todesdämonen verstanden werden können[29].
Aber auch der äußere Zustand Hiobs unterstreicht seine Zugehörigkeit zur Welt der Wildtiere. Seine Haut ist schwarz geworden (שָׁחַר[30]: V. 30). Hier geht es offenbar nicht um bestimmte Krankheitssymptome, sondern, wie das Adjektiv שָׁחֹר nahelegt, "um das farbliche Eindunkeln durch Schrumpfen der Körperoberfläche selbst"[31]. Zugleich versammelt Hiob in seinem Knochengerüst "alle Trockenheit ... des (Fieber?-)Glühens"[32] (חרר I qal: V. 30b).

---

24 Zur Bedeutung der Wurzel אבל "trocken bleiben, zu Ende sein, zur Trauer verstummen" vgl. *Kutsch*, "Trauerbräuche", 35f.

25 Vgl. dazu *N. Habel*, "Only the Jackal is My Friend". On Friends and Redeemers in Job, Interpret. 31 (1977) 227–236, 235f; *F. Gradl*, Das Buch Ijob (NSKAT 12), Stuttgart 2001, 264.

26 *Gradl*, NSKAT 12, 264.

27 *A. Musil*, Arabia Petraea III, Wien 1908, 18.

28 Vgl. dazu *Kaupel*, Sirenen.

29 Vgl. dazu *H. von Geisau*, Art. Seirenes, KP 5 (1979) 79f, 79.

30 Vgl. dazu *L. Ruppert*, Art. שָׁחַר I, ThWAT VII (1993) 1222.

31 *H. Strauß*, Hiob. 2. Teilband: 19,1–42,17 (BK.AT XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 212f; vgl. dazu besonders Klgl 4,8: "(Dann aber) wurde ihr Aussehen schwärzer als Ruß; man erkannte sie nicht mehr auf den Gassen. Ihre Haut schrumpfte auf ihren Knochen, vertrocknete, wurde wie Holz" (Übersetzung: *H.J. Boecker*, Klagelieder [ZBK.AT 21], Zürich 1985, 73); vgl. dazu *S. Schroer / Th. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 236f. – *Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.", 222f vermutet Verbrennungen als Grund für die Schwärze der Haut; *Hesse*, ZBK.AT 14, 167 rechnet mit Schwärzung der Haut aufgrund von Lepra.

32 *Strauß*, BK XVI/2, 213.

Hiob wird somit "mit seinem Körper außen und innen das traurigste Symbol der Selbstminderung"[33], quasi eine wandelnde Ruine[34], was durch den Hinweis auf die Wurzel חרב noch unterstrichen wird, die sowohl das Vertrocknen bzw. die Hitze und speziell die Fieberglut bezeichnen kann[35], sich aber in einem zweiten Anwendungsbereich auf die Verwüstung von Städten und Landschaften bezieht[36].

Leibsphäre und Sozialsphäre stimmen somit völlig überein: Die körperlichen Auflösungserscheinungen und die "Verstoßung, Entehrung und Entwürdigung"[37] Hiobs entsprechen sich. Kein Wunder, daß Trauer und Weinen zu seiner Musik werden.

Neben Straußen und Schakalen sind auch Wildesel[38] typische Bewohner von Gebieten, die der Mensch meidet[39]. Ihre Freiheitsliebe, Wildheit und ihre Zähigkeit, die sie für das Überleben in den unwirtlichen Steppengebieten prädestinierte, waren sprichwörtlich (vgl. Hi 39,5–8)[40]. Wildesel können geradezu zu einem Kontrast zu Menschen werden, die in einer wohlgeordneten Gemeinschaft leben[41], wie Hi 24,5 zeigt[42]:

> Schau: Wildesel in der Wüste –
> so ziehen sie [sc.: die Armen] in ihrem Tun[43] aus –
> immerfort spähend nach Nahrung,
> die Steppe bietet ihnen[44] Brot für die Kinder.

---

33 Ebd.

34 Vgl. dazu auch V. 24, wo von dem die Rede ist, der noch nicht in Trümmern ist.

35 Vgl. *O. Kaiser*, Art. חָרֵב, ThWAT III (1982) 160–164, 161.

36 Vgl. ebd. 162ff.

37 *J. Assmann*, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001, 58.

38 Vermutlich lebten in alter Zeit in Syrien und Transjordanien zwei unterschiedliche Arten von Wildeseln, einerseits der syrische Wildesel und andererseits der Onager. Vgl. dazu *H.-J. Zobel*, Art. פֶּרֶא, ThWAT VI (1989) 731–735; *P. Riede*, Art. Wildesel, NBL III (2001) 1112f; *Keel*, Jahwes Entgegnung, 63ff.66ff und passim; *ders.* u.a., OLB 1, 152f.

39 In Jes 32,9–14 findet sich eine Klage darüber, daß das einst blühende Jerusalem zur "Wonne der Wildesel" wird, was bedeutet, daß das einstige Kulturland wieder in Steppe und Wüste verwandelt wird und somit Lebensraum für die Steppentiere bietet.

40 Vgl. *G. Fuchs*, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993, 214.

41 Vgl. auch Hi 11,12; Dan 5,21. Zu Gen 16,12 s. *Riede*, Wildesel, 1113.

42 Zum Text von Hi 24,5 vgl. *M. Witte*, Philologische Notizen zu Hi 21–27 (BZAW 234), Berlin 1995, 84–87; zur literarischen Einordnung vgl. *ders.*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hi 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin 1994, 123.

43 Häufig wird mit Verweis auf Ps 104,23 לְפָעֳלָם gelesen (so z. B. *Weiser*, ATD 13, 178). Diese Textänderung ist aber unnötig: Worin das tägliche Tun besteht, besagt der folgende Halbvers (vgl. zu dieser Deutung *Delitzsch*, BC IV/2, 317).

Indem die Armen sich die Lebensweise von Wildeseln zu eigen machen müssen, werden sie zu Deklassierten, die aus der geregelten Ordnung ausgestoßen sind und nun in Steppe und Wüste ihr Leben fristen müssen[45].
Auf die Wildesel, die in ihrer von Wasser- und Futtermangel ausgelösten existentiellen Not schreien[46], nimmt Hiob auch Bezug, um sein Unglück und sein Leid, das jeglichen menschlichen Maßstab übersteigt, auszudrükken und gleichzeitig das Unverständnis der Freunde gegenüber seinem Klagen abzuweisen:

> Schreit denn der Wildesel auf grünem Gras
> oder brüllt das Rind über seinem Futter? (Hi 6,5)

"Selbstverständlich ... schreien und brüllen die Tiere nicht, wenn sie ihre gewohnte und naturgemäße Nahrung finden oder erhalten. Sie haben keinen Grund dazu"[47]. Leiden sie aber Hunger, dann zeigen sie das durch entsprechende Laute an. Hiobs Klage aber ist "wie ein Schrei um Futter"[48]. In seinem Schreien zeigt sich sein unermeßliches Leid.
Ging es in den bislang behandelten Klageschilderungen mit Wildeseln, Schakalen und Straußen um Steppen- und Wüstenbewohner, so erscheinen im Zusammenhang von Vergänglichkeitsklagen ganz andere Tiere, die wegen ihrer chtonischen Lebensweise ebenfalls dämonische, dem Menschen feindliche Mächte repräsentieren konnten[49]:
So haben Würmer eine Affinität zu Grab und Tod und gehören in den Bereich des Unreinen und Ekelerregenden. Sie werden daher häufig in Zu-

---

44 Zum Rückbezug des Singular–Suffixes auf den Plural von V. 5a gl. GK § 145 m. Anders *Witte*, Notizen, 86.

45 Vergleiche von Menschen, die aus dem geschützten Bereich des Kulturlandes in die Wüste fliehen müssen, mit Wildeseln finden sich neben Jer 48,6 auch in assyrischen Königsinschriften, vgl. dazu *D. Marcus*, Animal Similes in Assyrian Royal Inscriptions, Or. 46 (1977) 86–106, 90; *A. Schott*, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften (MVÄG 30), Leipzig 1926, 91.96.99. In assyrischen Staatsverträgen, wie z. B. den Nachfolgeverträgen Asarhaddons, ist folgende Fluchandrohung des Mondgottes Sin enthalten: "Lauft umher auf der Steppe wie ein Wildesel oder eine Gazelle", vgl. TUAT I, 160–176, § 39, Zeile 421, vgl. ferner *Fensham*, Curses, 163f.

46 Vgl. dazu auch Jer 14,6.

47 *G. Fohrer*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh ^{2}1989, 169.

48 *J. Ebach*, Streiten mit Gott, Hiob Teil 1: Hiob 1–20 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1995, 71.

49 Vgl. dazu *W. Kornfeld*, Reine und unreine Tiere im Alten Testament, Kairos 7 (1965) 134–147, 147.

sammenhang mit Krankheiten (Hi 7,5) und der Verwesung von Leichen genannt (Hi 24,20), wie die folgenden Texte belegen[50].

> Mein Leib hat sich gekleidet in Made und Staubkruste[51],
> meine Haut ist verharscht[52] und zerfließt. (Hi 7,5)

> Vergessen wird ihn der Mutterleib, die Made saugt[53] an ihm,
> seiner wird nicht mehr gedacht; und Unrecht wird zerbrochen wie Holz. (Hi 24,20)[54]

In beiden Fällen ist an das Totengewürm gedacht, das die Leichen wie ein Kleid bedeckt und zerfrißt. Geht es in Hi 7,5 um die Krankheit Hiobs, die zum äußeren Zerfall des Leibes führt und eine Krankheit zum Tode darstellt[55], so ist in Hi 24,20 vom Frevler die Rede, dessen Leben vom Anfang und vom Ende her (vgl. das Bild vom Mutterleib und das von der Made), also gänzlich, getilgt wird[56]. Die Leichen im Grab sind von Würmern bedeckt, was sowohl für den Frevler, der im Glück lebt, als auch für den Unglücklichen gilt. Denn

> zusammen liegen sie im Staub,
> und die Made bedeckt sie. (Hi 21,26)

Die Bilder von Staub und Made evozieren vor allem die Assoziationen Hinfälligkeit, Fäulnis und Erniedrigung[57]. In Hi 25,6 bezieht sich das Bild des Wurmes auf die Armseligkeit und Unreinheit des Menschen[58]. Vor dem Hintergrund dieser Texte wird die Klage Hiobs in Hi 17,11–16 ver-

---

50 Zu den mit Würmern verbundenen Konnotationen vgl. auch *P. Riede*, Art. Wurm, NBL III (2001) 1140–1142; *ders.*, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 307ff; *D. Kellermann / H. Ringgren*, Art. תּוֹלַעַת, ThWAT VIII (1995) 577–580, 578f.

51 Lies mit Qere: גּוּשׁ. Möglicherweise ist עָפָר eine sekundäre Erläuterung zu dem Hapaxlegomenon גּוּשׁ, vgl. *Hesse*, ZBK.AT 14, 64 Anm. 59; *Weiser*, ATD 13, 56.

52 Die Bedeutung von רגע ist umstritten, vgl. HAL 1109.

53 Im Mittelhebräischen und Syrischen hat מתק die Bedeutung "saugen" (vgl. GesB[17] 475). Zur Übersetzung vgl. *Witte*, Notizen, 110. *Fohrer*, KAT XVI, 369 u.a. lesen: רְחֹב מְקֹמוֹ: "(es vergißt ihn) der Marktplatz seines Ortes", so auch HAL 619. Eine Änderung des Textes ist aber unnötig.

54 Zur Übersetzung vgl. *Witte*, Notizen, 110.

55 Vgl. *Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.", 139, vgl. ebd. 199.

56 *Strauß*, BK XVI/2, 97; eine andere Deutung bei *Fuchs*, Mythos, 179f.

57 Vgl. *Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.", 218.

58 Vgl. dazu *N. Habel*, "Naked I came ...": Humanness in the Book of Job, in: *J. Jeremias / L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten, FS. *H.W. Wolff* zum 70. Geb., Neukirchen-Vluyn 1981, 373–392, 380.

ständlich, die sich auf das unaufhaltsame Verschwinden von Lebenszeit und Lebensglück und das unwiderrufliche Kommen von Grab und Verwesung bezieht:

> Der Grube rufe ich zu: "Mein Vater bist du!",
> "Meine Mutter und meine Schwester!" dem Gewürm.
> Wo ist denn (noch) Hoffnung für mich,
> ja meine Hoffnung[59], wer kann sie erspähn? (Hi 17,14f)

Wenn Hiob die Würmer als Mutter und Schwester bezeichnet[60], dann unterstreicht das Bild eindrücklich, daß er sich bereits, ohne einen Ausweg zu sehen, der Totenwelt zugehörig fühlt (Hi 17,14). Wer aber in der Totenwelt wohnhaft ist, entfremdet sich nicht nur von seiner bisherigen Familie (vgl. Hi 14,21f), "sondern ordnet [sich] in eine neue, makabre Gemeinschaft ein, in die von Grab und Gewürm"[61]. Totenreich und Made wurden Hiob demnach zu Wesen, mit denen er zwangsweise einen vertrauensvollen, ja familiären Umgang pflegt, so daß zwangsläufig keine Hoffnung für ihn bleibt[62].
Hi 17,14f schlägt damit aber einen Bogen zum Thema "Geburt" in Hi 3,11: Hiobs "dort geäußerter Wunsch, vom Schoß weg im Tod zu sein, wird durch die Aussage, dass er doch von Grab und Würmern abstamme, ad absurdum geführt"[63]: Denn er *ist* ja nach 17,13f "vom Schoß weg im Tod"[64].

II. Tierbilder in der Gottklage

Hiob wird aber nicht nur zum Gefährten von Wüsten- und Totenweltbewohnern. Er selbst sieht sich als chaotisches Wesen, das Gott bändigen will, und fragt sarkastisch, "ob er denn die Rolle des *tannīn*, des Meeres-

---

59 Häufig wird der Text unter Verweis auf LXX (τὰ ἀγαθά μου) in וְטוֹבָתִי geändert (so z. B. *F. Horst*, Hiob. 1. Teilband: Kapitel 1–19 [BK.AT XVI/1], Neukirchen-Vluyn ⁴1983, 240; *Fohrer*, KAT XVI, 279; *Hesse*, ZBK.AT 14, 114; *M. Köhlmoos*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch [FAT 25], Tübingen 1999, 175). Diese Änderung ist aber unnötig, so auch *Ebach*, Streiten mit Gott 1, 138. Die Wiederholung von תִּקְוָתִי (Anadiplosis) ist ein bewußt eingesetztes stilistisches Mittel mit der Absicht der Hervorhebung.

60 Vgl. die chiastische Wortstellung zur Hervorhebung.

61 *Horst*, BK XVI/1, 262.

62 Zur Auslegung vgl. auch *Köhlmoos*, Auge Gottes, 175; *Fuchs*, Mythos, 178f.

63 *Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.", 216.

64 Ebd.

drachen, spielen solle, so daß Gott gegen ihn Wachen aufstellen muß"[65], damit er nicht erneut zu einer Gefahr wird:

> Bin ich denn יָם (das Meer) oder תַּנִּין (ein Seeungeheuer)[66],
> daß du eine Wache gegen mich aufstellst? (Hi 7,12)

Hiob fühlt sich als Gefangener, den Gott bewachen (שׁמר) läßt, damit er sich nicht befreit (vgl. dazu Hi 13,27; 14,16f). Er greift zu den Bildern des Chaoskampfes, um seinen Vorwurf gegen Gott auszusprechen. "Wie Gott einst mit den chaotischen Mächten verfahren ist, als er die Welt schuf, so handelt er auch an Hiob"[67]. Sein Geschick bewegt sich auf derselben Ebene, wie jener Kampf mit den Chaosmächten der Vorzeit. Die Chaosunge-

---

65 *Ebach*, Streiten mit Gott 1, 81; vgl. auch *Köhlmoos*, Auge Gottes, 160. Zur Bedeutung des תַּנִּין im Alten Testament vgl. *H. Niehr*, Art. תַּנִּין, ThWAT VIII (1995) 715–720, 717–720. Auf die vielfältigen religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu *Niehr*, ebd. 716f; *G.C. Heider*, Art. Tannin, DDD (^{2}1999) 834–836, bes. 835f; *Chr. Uehlinger*, Drachen und Drachenkämpfe im Alten Vorderen Orient und in der Bibel, in: *B. Schmelz / R. Vossen* (Hg.), Auf Drachenspuren. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bonn 1995, 55–101; *D. Diewert*, Job 7:12: Yam, Tannin and the Surveillance of God, JBL 106 (1987) 203–215, 204ff; *J.G. Janzen*, Another Look at God's Watch over Job (7:12), JBL 108 (1989) 109–116.

66 Sowohl יָם als auch תַּנִּין werden ohne Artikel verwendet, sind also personifiziert vorzustellen. תַּנִּין kann Landschlangen (Ex 7,9.12; Dtn 32,33; Ps 91,13), aber auch schlangenartige Meeresungeheuer (Ez 29,3; 32,2; Jes 27,1; 51,9; Jer 51,34; Ps 74,13) bezeichnen (vgl. *Uehlinger*, Drachen, 76; *M. Görg*, Art. Drache, NBL I [1991] 444–446, 445). Letztere Bedeutung ist wegen des parallelen יָם in Hi 7,12 anzunehmen.

67 *Fohrer*, KAT XVI, 179. Die in Hi 7,12 aufscheinende Chaosmotivik findet sich in den Hiobdialogen mehrfach in verschiedenen Variationen. Schon in der einleitenden Klage Hi 3,8 wird Levjathan genannt, in Hi 9,13 Rahab, in Hi 26,12 wiederum Rahab. In den abschließenden Gottesreden taucht wiederum Levjathan auf (vgl. Hi 40,25ff). Vgl. dazu *H.-J. Hermisson*, Notizen zu Hiob, in: *ders.*, Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze, hg. von *J. Barthel*, *H. Jauss* und *K. Koenen* (FAT 23), Tübingen 1998, 286–299, 291; *Gradl*, NSKAT 12, 68–70. Häufig wird in Zusammenhang mit Hi 7,12 eine Stelle aus dem akkadischen Epos Enuma Eliš zum Vergleich herangezogen, wo es nach Besiegung der Tiamat von Marduk heißt: "Er breitete eine Haut aus, setzte eine Wache ein, das Wasser nicht herauszulassen, wies er sie an" (IV 139f; vgl. TUAT II, 587). Doch handelt es sich hierbei um keine echte Parallele zu Hi 7,12. In Ee IV ist Tiamat bereits getötet und zerteilt, wobei ihre eine Hälfte das Himmelsdach bildet. Tiamat wird also "qualitativ in die Schöpfungswelt integriert" (*M. Bauks*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur [WMANT 74], Neukirchen-Vluyn 1995, 257), wobei das "alles umfließende Chaoswasser .... den Charakter einer permanenten Existenzbedrohung [behält]" (ebd. Anm. 775). Um diese auszuschließen, ist die Wache eingesetzt. In Hi 7,12 aber sind יָם und תַּנִּין chaotische Mächte, die "offenbar nicht vernichtet, sondern gefangengesetzt" (*Fohrer*, KAT XVI, 179) wurden. Von ihnen geht demnach weiterhin eine unmittelbare Bedrohung aus, die durch die Bewachung verhindert werden soll (vgl. *Diewert*, Job 7:12, 210; anders Ps 74,13f).

heuer aber mußten sich der Macht Gottes beugen – um wieviel mehr nun Hiob[68].
Sind es hier Bilder aus dem Chaoskampfmythos[69], die ausdrücken, daß Gott Hiob zum Feind wurde, so greifen andere Stellen zu noch schrofferen Bildern, die zeigen, daß Hiob von Gott wie ein wildes Tier verfolgt und angefallen wird. Gott begegnet ihm wie ein jagender, reißender Löwe, der seinem Opfer unablässig nachjagt, wie folgende Stellen zeigen:

> Und erhöbe es (sc.: mein Haupt) sich,
> dann würdest du mich jagen wie ein Löwe[70]. (Hi 10,16)

> Sein Zorn hat mich zerrissen und er war mir feind.
> Er knirscht über mir / gegen mich mit seinen Zähnen,
> und seine Augen schärft auf mich mein Feind. (Hi 16,9)

Während das Löwenbild[71] häufig dazu benutzt wird, um die Feindschaft JHWHs gegenüber seinem Volk zu beschreiben, dient es nur selten dazu, die Gegnerschaft JHWHs gegenüber einzelnen zu umschreiben. Das Bild des Löwen, der als "König der Tiere" in besonderer Weise die dem Menschen feindliche Gegenwelt repräsentiert und als solcher ja auch gejagt und bekämpft wurde, zeigt an, daß Hiob hilflos einer Übermacht ausgeliefert ist, die ihn verfolgt und nicht von ihm abläßt[72]. Es steht dabei in völligem Einklang mit dem Vorwurf an Gott, dieser handele willkürlich und ungerecht. Hiob erfährt die Wirklichkeit Gottes in neuer, bisher nicht gekannter Weise: unberechenbar, furchtbar, hart, aggressiv und zornerfüllt, so daß

---

68 Vgl. zu dieser Deutung *Hermisson*, Notizen, 291; *Fuchs*, Mythos, 284.

69 Vgl. dazu *Fuchs*, Mythos, 74.

70 Zur Übersetzung und Deutung vgl. *Delitzsch*, BC IV/2, 140; *A. Dillmann*, Hiob (KEH 2), Leipzig [4]1891, 92; *Riede*, Im Netz, 187f; *König*, Hiob, 127; *Horst*, BK.AT XVI/1, 158; anders *Fuchs*, Mythos, 212; *Fohrer*, KAT XVI, 200.

71 Zur Bedeutung des Löwen im Alten Testament und in seiner Umwelt vgl. *Riede*, Im Netz, 150ff; *Keel*, Jahwes Entgegnung, 62ff.80ff. Zur Löwenmetaphorik im Alten Testament vgl. *G.J. Botterweck*, Art. אֲרִי, ThWAT I (1973) 404–418, 412ff; *ders.*, Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern, in: *J. Schreiner* (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS *J. Ziegler* (fzb 2), Würzburg 1972, 117–128; *K. Koenen*, "Süßes geht vom Starken aus" (Ri 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55 (1995) 174–197, 187ff; zu Löwenvergleichen im Zusammenhang der Gottesmetaphorik vgl. *Botterweck*, אֲרִי, 412–414; *ders.*, Gott und Mensch, 120ff; *Koenen* ebd. 188ff; zu den auf Gott bezogenen Löwenbildern im Hiobbuch vgl. ausführlich *Riede*, Im Netz, 187ff.

72 Vgl. *Fuchs*, Mythos, 86.97.212.

man geradezu von einer "Dämonisierung des Gottesbildes"[73] sprechen kann.
"Hiob kann also machen, was er will: Er kann sich etwas zuschulden kommen lassen, oder er kann in Schuldlosigkeit verharren – Gott geht mit angreiferischer Vernichtungsgewalt gegen ihn an"[74] und bleibt sein Feind, der wütend wie ein Löwe, mit knirschenden Zähnen und funkelnden Augen seine Beute fest in den Blick nimmt.

III. Zusammenfassung

Fragt man abschließend nach der Funktion der Tiermetaphorik im Rahmen der Klagen Hiobs, so lassen sich folgende Beobachtungen festhalten:
Innerhalb der *Gottklage* verschärfen die Tierbilder die Anklage Gottes, indem sie darauf verweisen, daß Gott Hiob wie ein raublustiger Löwe verfolgt (Hi 10,16; 16,9) und gegen ihn wie gegen die mythischen Chaosungeheuer vorgeht. Zugleich macht das Löwenbild sichtbar, welch brutale Gewalt der richtende Gott gegenüber Hiob gebraucht[75]. Hiob wird demnach von Gott als ein Bestandteil der gegenmenschlichen Welt angesehen (vgl. die Gleichsetzung Hiobs mit תַּנִּין: Hi 7,12), zugleich aber mit der Aggression des mächtigsten Vertreters dieser Gegenwelt (vgl. die auf Gott bezogenen Löwenbilder) verfolgt und bekämpft.
Innerhalb der *Ichklage* unterstreichen die Tiermetaphern die Isolation und Vereinsamung Hiobs, der von seiner Umgebung ausgestoßen leben muß und sich dem Tod nahe fühlt[76]. Die hier genannten Tiere repräsentieren unterschiedliche Bereiche der gegenmenschlichen Welt und zugleich verschiedene Aspekte des Tot-Seins. Wo von Schakalen, Straußen und Wildeseln die Rede ist (vgl. Hi 6,5; 24,5; 30,29), kommt die unbewohnte Steppe als Ort von Gefahren und dämonischen Kräften in den Blick. Im Rahmen

---

73 *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München [8]1982, 426; vgl. dazu auch *Horst*, BK.AT XVI/1, 263; *H. Volz*, Das Dämonische in Jahwe (SGV 110), Tübingen 1924, 21f; *H. Spieckermann*, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?". Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für *O. Kaiser* zum 70. Geb., Göttingen 1994, 431–444, 438f.

74 *Hesse*, ZBK.AT 14, 86.

75 Vgl. *Westermann*, Vergleiche, 99; *Koenen*, "Süßes geht vom Starken aus", 196;

76 Vgl. dazu *Westermann*, Vergleiche, 99f.

der horizontalen Raumvorstellung des Alten Orients war sie ein Bereich der Antiordnung, der von den Menschen gemieden wurde[77].

Wenn nun Hiob mit den typischen Steppentieren in Verbindung gebracht wird, ist eher der "soziale Tod" im Blick, der "mit dem Nachlassen der körperlichen Kraft, aber auch mit Ächtung, Armut"[78] und weiteren Begleiterscheinungen verbunden sein kann.

Würmer und Maden dagegen sind Exponenten der Unterwelt. Wo Hiob sich mit diesen Tieren vergleicht (vgl. Hi 7,5; 17,14), charakterisiert er sein Sterben "als unumkehrbar oder perfektiv"[79] und damit als unwiderruflich.

Hiob "hat seine Existenz ... als die Existenz von Wildeseln erfahren"[80] (6,5), als die von wimmernden Straußen und heulenden Schakalen (Hi 30,29). Weithin kann man sein Schreien hören, das an die unheimlichen, Schrecken erregenden Laute dieser Steppen- und Ruinenbewohner erinnert. Verlassen, ja verfolgt von Gott, ausgestoßen aus der Welt der Menschen ist er zum Teil einer Gegenwelt geworden, die von den genannten Tieren bevölkert und repräsentiert, von seinen Mitmenschen aber ängstlich gemieden wird. In seiner Not und Isolation werden ihm Würmer und Wildtiere zu den engsten Verwandten und Freunden, so daß er klagend zur Selbsterkenntnis kommt: "Ich bin ein Bruder der Schakale".

77 Vgl. *Keel*, Jahwes Entgegnung, 67 Anm. 232. *Pongratz-Leisten*, *Ina šulmi īrub*, 18f, verweist darauf, daß der Steppe als Ort der Dämonen zugleich "eine Durchlässigkeit in den unteren Bereich der Erde, der Unterwelt, eigen [ist], da die Dämonen die einzigen Wesen sind, die sich zwischen den Bereichen bewegen können" (ebd. 19); vgl. ferner *Berlejung*, Theologie, 28f.

78 *Grimm*, "Dies Leben ist der Tod.", 226.

79 Ebd.

80 *Keel*, Jahwes Entgegnung, 125.

"Ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen" (Hi 8,14)

Tiere in der Bildsprache der Hiobdialoge
Teil II: Der Frevler und sein Geschick

Die Tierbilder und -vergleiche der Hiobdialoge sind bislang kaum untersucht. Nachdem in einem ersten Schritt vor allem die Belege in den Ich- und Gottklagen Hiobs analysiert wurden[1], sollen im folgenden auch die für den Frevler und sein Geschick verwendeten Tiermetaphern näher betrachtet werden, die überwiegend in den Freundesreden vorkommen[2]. Als Vergleichsspender kommen hier Löwen (Hi 4,10f), die Spinne (Hi 8,14), Schlangen (Kobra, Viper: Hi 20,14.16), das Vieh bzw. Herdentiere (Hi 21,11) und die Motte (Hi 27,18) vor. Der Frevler erscheint ferner als gejagtes Tier (Hi 18,7–10).
Die Bilder beschreiben einerseits die brüchige Existenz und schließlich den Untergang des Frevlers, andererseits aber auch sein sorgloses Leben. Während sich die erste Sichtweise vor allem in den Reden der Freunde findet, ist die zweite vor allem in Hiobs Entgegnung an seine Freunde belegt. Damit aber stehen die Bilder in Einklang mit dem "theologischen Programm" der Dialoge, in dem u.a. "die Hoffnung der Frommen gegenüber dem sicheren Untergang des Frevlers"[3] thematisiert wird. Diese Hoffnung aber gründet in dem dem weisheitlichen Denken zugrundeliegenden Tun-Ergehen-Zusammenhang[4]. Sowohl die Freunde als auch Hiob bewegen sich in diesem Denkmodell. Während jedoch die Freunde es auf die Situation Hiobs anwenden und somit die These vertreten, daß niemand ohne Schuld umkommt, versucht Hiob selbst in Hi 21 den Gegenbeweis anzutreten und führt hierfür Gegenbeispiele auf[5].
Bevor nun auf die einzelnen, für den Frevler gebrauchten Tiermetaphern eingegangen wird, soll deren Verteilung auf die einzelnen Redegänge in folgender Übersicht dargestellt werden:

---

1 Vgl. dazu *P. Riede*, "Ich bin ein Bruder der Schakale" (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge, = oben S. 120–132.

2 Vgl. *C. Westermann*, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament (CThM 14), Stuttgart 1984, 100f.

3 *H.-J. Hermisson*, Notizen zu Hiob, in: *ders.*, Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze, hg. von *J. Barthel*, *H. Jauss* und *K. Koenen* (FAT 23), Tübingen 1998, 286–299, 287, vgl. *C. Westermann*, Der Aufbau des Buches Hiob (BHTh 23), Tübingen 1956, 66.

4 Vgl. dazu *Hermisson*, Notizen, 293–295.

5 Vgl. *G. Fuchs*, Mythos und Hiobdichtung. Annahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993, 95, vgl. *Westermann*, Aufbau, 72ff.

Sprecher	1. Redegang (Hi 4–14)	2. Redegang (Hi 15–21)	3. Redegang (Hi 22–28)
Eliphas	4–5: Löwe	15	22
Hiob	6–7	16–17	23–24
Bildad	8: Spinnenhaus	18: (Jagdbilder)	25
Hiob	9–10	19	26–27: Mottenhaus
Zophar	11	20: Schlange(ngift)	–
Hiob	12–14	21	

Im folgenden sollen die in diesem Schema aufgelisteten Tierbilder in der Reihenfolge ihres Vorkommens in den drei Redegängen analysiert werden.

I. Die These des Eliphas: Der Frevler kommt um wie ein Löwe (Hi 4,10f)

Bereits die erste Rede des Eliphas beschreibt den drohenden Untergang der Frevler im Rahmen einer Warnung:

7 Bedenke doch: Wer kam je schuldlos um (אבד),
und wo wurden Aufrichtige vertilgt (כחד)?
8 Soviel ich sah: Die Böses pflügen
und Unheil aussähen, die ernten es.
9 Durch Gottes Atem kommen sie um (אבד)
und durch den Hauch seines Zorns vergehen sie (כלה).
10 Das Brüllen des Löwen und die Stimme des Leuen
und die Zähne der Junglöwen verschwinden (נתע)[6].
11 Der Löwe[7] kommt um (אבד) ohne Raub,
und die Jungen der Löwin werden zerstreut (פרד). (Hi 4,7–11)

Nach einer eingehenden rhetorischen Frage (V. 7), die Hiob das Geschick der Schuldlosen vor Augen führt, geht der Blick auf das Ergehen der Schuldigen. Um dieses zu bekräftigen, rekurriert Eliphas auf seine Erfahrung[8] und wählt zur Untermauerung dieser Erfahrung die Form eines Sprichworts, das mit Säen und Ernten immer wiederkehrende Vorgänge aus der Natur beschreibt und somit auf ein "selbst wirksames organisches Ordnungsgefüge"[9] Bezug nimmt: Die Frevler ernten, was sie gesät haben (V.

6 נתע nif. ist Hapax legomenon.

7 LXX erwähnt an dieser Stelle den Ameisenlöwen, dessen Larve in einem selbst gegrabenen Trichter lauert, bis Ameisen oder andere Insekten in diesen hinein rutschen. Dann packt das Tier diese mit seinen großen Saugzangen, beißt sie und spritzt ihnen dabei ein lähmendes Gift ein, um ihnen schließlich den Lebenssaft auszusaugen. Zum Ameisenlöwen vgl. *H. Wundt*, Netzflügler, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs Bd. II: Insekten, München 1993, 289–299, 295.

8 Vgl. dazu *Fuchs*, Mythos, 97.

9 *F. Horst*, Hiob. 1. Teilband: Kapitel 1–19 (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn ^{4}1983, 69.

8). Dieses Ordnungsgefüge aber ist, wie V. 9 betont, durch Gott selbst gewährleistet, denn die Frevler werden durch seinen Zorn getroffen. Daran schließt sich in V. 10f ein zweites Bild an, das die Frevler mit Löwen gleichsetzt[10]. Dieser Vergleich des Frevlers mit Löwen ist in der Psalmensprache[11] und darüber hinaus häufig belegt.

So findet sich z. B. in der Babylonischen Theodizee an zwei Stellen die Zusammenstellung von Wildesel, Löwe und skrupellosen Neureichen[12]:

> Der Wildesel, der Onager, der sich sättigte,
> Richtete der seine Aufmerksamkeit auf die [Durch]führung des Plans von Göttern?
> Der grimmige Löwe, der stets das Beste vom Fleisch fraß:
> Hat er, [um den] Zorn der Göttin lösen zu lassen, Opfermehl dargebracht?
> Hat [für die Fami]lie der Neureiche, dem Fülle (noch) dazu gegeben wurde,
> [kost]bares Gold dargewogen der Mami? ...
>
> Den vollkommenen Onager schau an auf [der Steppe],
> der die Fluren zerwühlt; den Renner verstümmelt der Pfeil.
> Den Feind des Viehs, den Löwen, den du erwähntest, sieh gefälligst genau an!
> (Für) den Frevel, den der Löwe beging, ist ihm die Fallgrube geöffnet!
> Der mit Reichtum beschenkte Neureiche, für den der Besitz aufgehäuft ist:
> Mit Feuer verbrennt ihn der König an einem ihm nicht (vorher)bestimmten Tage!
> Den Weg, den diese gingen, begehrtest du zu gehen?
> Den guten Lohn des Gottes, der bleibt, suche immer wieder!

Alle drei genannten Größen (Wildesel, Löwe, Frevler) werden zueinander in Parallele gesetzt: Der Wildesel, insofern er die Fluren zerwühlt; der Löwe als Feind des Kleinviehs, und der skrupellose Profiteur als "Feind einer heilvollen, menschlichen Ordnung"[13]. Ihnen allen droht das Gericht in Gestalt von Jägern, die dem Wildesel mit Pfeilen und dem Löwen mit Fallgruben nachstellen und so die Kräfte der gegenmenschlichen Welt zu bezwingen suchen, bzw. in Gestalt des Königs, der als Sachwalter des Rechts den Frevler in die Schranken weist.

---

10 Vgl. dazu *F. Hesse*, Hiob (ZBK.AT 14), Zürich ^{2}1992, 53.

11 Vgl. dazu Ps 7,3; 10,9; 17,12; 22,14.22; 35,16f; 57,5; 58,7 und *P. Riede*, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 162ff. All die genannten Stellen finden sich im Rahmen der Feindklage, die in den Reden Hiobs deutlich zurück tritt (vgl. dazu *Westermann*, Vergleiche, 100). Anders dagegen *H. Torczyner*, Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des Hiobtextes, Wien 1920, 10, der V. 10–12 für ein "an unserer Stelle fremdes Stück" hält, da eine allegorische Redeweise, in der die Löwen für Frevler stehen, "dem Buch Hiob sonst fremd" sei. Vgl. auch *M. Köhlmoos*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999, 193, die ebenfalls keinen Bezug der Löwenbilder in Hi 4,10f zu den Tierbildern der Klagelieder des einzelnen erkennen kann.

12 Vgl. dazu TUAT III/1 (1990) 143–157, 149f (Übersetzung: W. v. Soden) und zur Deutung *R. Albertz*, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der "Babylonischen Theodizee", in: *J. Jeremias / L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS *H.W. Wolff* zum 70. Geb., Neukirchen-Vluyn 1981, 349–372.

13 *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978, 66.

Auffällig aber ist nun, daß die Bilder in Hi 4 den Fall, auf den sie sich beziehen, nicht aufzeigen, so daß es dem Leser überlassen bleibt, den richtigen Vergleichspunkt zu finden[14]. Sowohl bei Frevlern wie bei den Löwen aber handelt es sich um mächtige, gefährliche Gegner.

Was das Löwenbild in Hi 4 betrifft, so fällt ferner auf, daß es fünf verschiedene Worte für den Löwen verwendet[15], wobei es im vorliegenden Kontext nicht um deren Bedeutungsunterschiede geht. Durch die Vielzahl der benutzten Ausdrücke – "ein Zeichen des Sprachvermögens des Dichters"[16] – soll vermutlich die Bedrohung, die von den Löwen ausgeht, noch gesteigert werden. Die Steigerung zeigt sich auch darin, daß sowohl die angstmachenden Lautäußerungen des Löwen (sein Brüllen bzw. seine Stimme) als auch die gefährlichen Zähne eigens genannt werden.

Anders als in den Feindpsalmen, die die übermächtige Aggressivität der Löwen betonen, findet sich in Hi 4 jedoch eine Verschiebung der Grundaussage, wie das in V. 11 und V. 9 (vgl. ebenso V. 7) vorkommende Verb אבד zeigt, das in V. 9 durch כלה, in V. 10 durch נתע und in V. 11 durch פרד weitergeführt wird (vgl. auch כחד in V. 7). Sowohl V. 9 als auch die folgenden Verse 10 und 11 zielen also auf ein Vernichtungsgeschehen, das die Frevler bzw. die Löwen erfaßt. Die Zähne der Löwen aber sind ihre gefährlichste Waffe. Mit ihnen zerreißen sie ihr Opfer, nachdem sie es durch einen Nackenbiß getötet haben. Hat der Löwe aber seine Zähne eingebüßt, dann kann er keine Beute mehr erlegen und wird über kurz oder lang verhungern. Sein lautes Brüllen nützt ihm dann nichts mehr. V. 11 betont die sich aus V. 10 ergebende Konsequenz: "Die furchtbaren und mächtigen Tiere verschwinden aus einer Gegend, wenn die Alten keine Beute mehr finden und umkommen, und die Jungen sich anderswohin zerstreuen"[17].

Wendet man diese Lehre, die aus der Natur gewonnen wird und die einmal mehr die durchgängig zu belegende intensive Naturbeobachtung im alten Israel beweist, auf das Geschick des Frevlers an, dann ergibt sich mit Notwendigkeit, was schon V. 9 in nicht-metaphorischer Rede betonte hatte: "der strafende Zorn Gottes vermag die mächtig erscheinenden Frevler ebenso sicher auszutilgen, wie es möglich ist, daß die gleichfalls mächtig

---

14 Das Bild wird ohne Verbindung neben die Feststellung in V. 8f gestellt. Das aber zeigt an, daß die Koppelung "des Bildes mit dem Satz vom Vernichtet-Werden der Frevler durch die Tradition vorgegeben war" (*Westermann*, Aufbau, 70f). Zur sozialen Verortung des Frevlers im Hiobbuch vgl. *Albertz*, Hintergrund, 362–364.

15 Zu den verschiedenen Löwenbezeichnungen vgl. *P. Riede*, "Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten, UF 25 (1993) 331–378, 354f = unten S. 165–212, 195f.

16 *F. Gradl*, Das Buch Ijob (NSKAT 12), Stuttgart 2001, 83.

17 *G. Fohrer*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh ²1989, 139.

erscheinenden Löwen umkommen"[18]. Gewalt und Bösartigkeit führen demnach zu nichts, sondern sind immer zum Scheitern verurteilt.
Das Löwengleichnis erfüllt somit zwei Funktionen: Es "charakterisiert den Frevler und sein Geschick", und es ist gleichzeitig der "abschließende 'Beweis' für die vorhergehenden Aussagen über den Frevler"[19].

Der Text ist zugleich ein schönes Beispiel für die immer wieder zu beobachtende Vernetzung der Freundesreden mit den Reden Hiobs durch assoziative Anspielungen. In Hi 4,10f wird nämlich das Löwengebrüll mit dem Wort שאג umschrieben, "das im Hiobbuch nur hier und kurz zuvor in Hiobs Klage vorkommt"[20] (vgl. Hi 3,24), dort aber zur Bezeichnung des Klagegeschreis Hiobs verwendet wird. Diese Anspielung deutet aber vermutlich "eine Gefahr an, in die sich Hiob mit seinem Klagegeschrei begeben könnte, oder eine gefährliche Nachbarschaft, in die er damit gerät"[21]. Darüber hinaus könnte auch eine Verbindung zu den Gottesreden bestehen: In Hi 38,39f wird nämlich betont, daß Gott die Löwen mit Raub (טֶרֶף) versorgt, auch wenn diese auf Beute lauern (vgl. ebenso Ps 104,21). Und gerade darin zeigt sich das "Paradoxe der Weltordnung"[22], wenn Gott sogar das mächtigste Tier mit Nahrung versorgen muß. Was Hi 38,39f positiv formuliert, drückt Hi 4,10f negativ aus: "Auch Löwen können nicht existieren, wenn Gott ihnen die Lebensmöglichkeit entzieht"[23]. Sowohl in Hi 38,39 als auch in Hi 4,10f erscheinen die beiden Löwentermini לָבִיא und כְּפִיר[24].
Das Stichwort טרף taucht ferner an exponierter Stelle innerhalb der Hiobklagen auf. In Hi 29,17 nimmt Hiob auf seine gesegnete Vergangenheit Bezug und betont:

> Ich zerbrach die Kinnbacke des Übeltäters
> und aus seinen Zähnen riß ich Raub (טֶרֶף).

Auch hier erscheint der Übeltäter im Bild des beutehungrigen Löwen, der sich durch Reißen Nahrung verschafft, nur daß sich Hiob selbst gegen diesen stellt und sich zum Anwalt der Armen und Schwachen macht[25]. "Zwischen Gottes und Ijobs Rede gibt es ein Umkehrverhältnis in der Betrachtung von טרף: Während Ijob in seinen guten Zeiten den im metaphorischen Sinn Raubtieren die Beute entriß, sorgt Gott dafür, daß die Löwen Beute bekommen"[26].

---

18 *Horst*, BK XVI/1, 71.

19 *Hermisson*, Notizen, 290.

20 *Hermisson*, Notizen, 291. Zu שאג als Ausdruck für das Löwengebrüll vgl. *A. Graupner*, Art. שָׁאַג, ThWAT VII (1993) 895–898.

21 *Hermisson*, Notizen, 291.

22 *Fohrer*, KAT XVI, 511.

23 *Hesse*, ZBK.AT 14, 55.

24 Vgl. dazu auch *P. Ritter-Müller*, Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (ATM 5), Münster 2000, 210f.

25 Vgl. dazu *S. Wagner*, Art. טָרַף, ThWAT III (1982) 375–383, 381.

26 *Ritter-Müller*, Gottes Antwort, 211. Zu שַׁחַל in Hi 4,10f und Hi 10,16 vgl. ebd. 210.

II. Die These des Bildad: Das Vertrauen des Frevlers ist ein Spinnenhaus (Hi 8,14)

Daß der Frevler nicht dauerhaft bleiben wird, unterstreicht auch ein zweites Bildwort in Hi 8,14–19, diesmal in einer Rede des Bildad. Bildad betont wie Eliphas, daß der Gerechte Bestand haben wird, wobei er anders als Eliphas nicht auf die menschliche Erfahrung rekurriert, sondern die Menschen typisierend in Fromme und Frevler einteilt[27]. Hierbei bezieht er sich aber auf das Wissen vergangener Generationen und somit auf die Tradition (V. 8, vgl. ähnlich Hi 20,4).
Das Geschick der Frevler beschreiben die Verse 13–15 folgendermaßen:

13 So sind die Wege aller, die Gott vergessen
und die Hoffnung der Gottesverächter vergeht.
14 Sommerfäden[28] sind seine Zuversicht (כִּסְלוֹ),
und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen (מִבְטַחוֹ)[29].
15 Mag er sich auf sein Haus stützen, so hält es doch nicht stand,
mag er sich an ihm festhalten, so bleibt es doch nicht stehen.

כֶּסֶל[30] und מִבְטָח werden hier ebenso wie in Hi 31,24 negativ gebraucht. Beide Nomen stehen für "ein Verhalten des Sich-sicher-Wähnens, das jedoch enttäuscht wird, da der Grund der Sicherheit sich als zweifelhaft erweist"[31]. Wer nämlich "seinen unerschütterlichen Halt in den zarten Gespinsten des Spätsommers sucht, wer sich in einem Spinngewebe sicher fühlt ...., darf sich über die Folgen nicht wundern"[32]. Denn das Spinngewebe, mag es auch noch so kunstvoll aussehen, ist ein schwaches Gebilde, das keinen Halt gewährt[33].

---

27 Vgl. *Köhlmoos*, Das Auge Gottes, 149f.

28 Die Wendung אֲשֶׁר יָקוֹט ist schwierig zu deuten. In der Regel wird der Text geändert und קִשְׁרֵי קַיִט bzw. קֻרֵי קַיִט gelesen, vgl. Jes 59,5 und *Horst*, BK XVI/1, 126; HAL 411 s.v. יָקוֹט. Anders *F. Delitzsch*, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig 1876, 118, der יָקוֹט von קוט bzw. von קטט ableitet, das im Mittelhebräischen "schneiden" bedeutet; so auch *A. Weiser*, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen ²1956, 65. Zum Problem vgl. ferner *L.L. Grabbe*, Comparative Philology and the Text of Job. A Study in Methodology (SBLDS 34), Missoula 1975, 58–60.

29 LXX übersetzt frei: ἀοίκητος γὰρ αὐτοῦ ἔσται ὁ οἶκος, ἀράχνη δὲ αὐτοῦ ἀποβήσεται ἡ σκηνή.

30 Zu כֶּסֶל vgl. *J. Schüpphaus*, Art. כסל, ThWAT IV (1984) 277–283, 279.

31 *A. Jepsen*, Art. בָּטַח, ThWAT I (1973) 608–615, 611.

32 *Fohrer*, KAT XVI, 192f. Zum Text vgl. auch *Köhlmoos*, Auge Gottes, 229f.

33 Vgl. *Hesse*, ZBK.AT 14, 76. Ein ähnliches Bild liegt in Hi 27,18 vor, nur daß dort vom Mottenhaus die Rede ist. In beiden Fällen hat der Vergleich die rasche Vergänglichkeit des Hauses vor Augen. Zu Hi 27,18 vgl. *P. Riede*, Spinnennetz oder Mottengespinst? Zur Auslegung von Hi 27,18, BN 110 (2001) 76–85 = oben S. 107–119.

Die Spinne kommt im Alten Testament nur noch einmal vor, und zwar in Jes 59,4–6[34], wo sie in einem Bildwort zusammen mit Schlangen genannt wird:

4 Keiner ergreift das Wort mit Gerechtigkeit
und keiner redet mit Treue;
man vertraut (בטח) auf Nichtigkeit
und redet Täuschung, geht schwanger mit Mühsal
und gebiert Hilflosigkeit.
5 Viper*eier* hecken sie aus und Spinnfäden (קוּרֵי עַכָּבִישׁ) weben sie.
Wer von ihren *Eiern* ißt, stirbt,
zerdrückt man's, kriecht eine Sandviper heraus.
6 Ihr Gewebe (קוּרֵיהֶם) taugt nicht zum Kleid,
man kann sich mit ihrem Gewirk nicht bedecken.
Ihre Taten sind Unheilstaten,
Gewalttat ist in ihren Händen.

Die allgemeinen "Charakterzüge des dermaligen Gesellschaftslebens"[35] unterstreichen den Sittenverfall und die Ausbreitung von Frevel und Ungerechtigkeit. Das Reden und Tun ist verdorben, ja es hat die Angesprochenen bereits so erfaßt, daß sie es dauerhaft in sich tragen und schließlich zu Tage bringen. Was hier im Bild von Schwangerschaft und Geburt treffend umschrieben wird (vgl. ähnlich Hi 15,35; Ps 7,15), wird durch den Hinweis auf die Eier der Viper und die Spinnfäden weitergeführt. Beide Bilder stellen die Verderblichkeit des frevlerischen Treibens und dessen Nichtigkeit heraus: Schlangen bauen Nester für ihre Gelege (vgl. auch Jes 34,15). Wer von den Eiern ißt, ist des Todes. Das gleiche Schicksal erleidet der, der ein Ei zerdrückt, weil die daraus schlüpfende Schlange ihn tötet. צִפְעוֹנִי meint vermutlich die Vipera Xanthina, die größte und gefährlichste Schlangenart in Palästina[36]. אֶפְעֶה dagegen bezeichnet vermutlich die Sandviper[37].
Während V. 5b das Schlangenbild näher entfaltet, führt V. 6 das zweite Bild näher aus, das Weben von Spinnfäden: Was die Frevler hervorbringen (vgl. das Bild des Webens), "dient keinem Menschen zur Bedeckung"[38], d.h. es ist nur scheinbar nützlich, in Wirklichkeit aber sind es מַעֲשֵׂה־אָוֶן, heillose Werke, Handlungen, die die Rechte und den Besitz des anderen schmälern, aber ihm keine Lebensmöglichkeiten schaffen. Der Text steht in sachlicher Nähe zu den Freundesreden des Hiobbuches, die ja auch das vergebliche Tun der Frevler entfalten: Das in den Versen 5f bildlich dargestellte Verhalten der Frevler ist gleichbedeutend mit dem Vertrauen auf Nichtiges.
Das Spinngewebe heißt auch im Arabischen "Spinnenhaus" und wird dort sprichwörtlich für alles Schwache gebraucht, vgl. Koran, Sure 29,40: "Die, welche außer Gott noch einen Beschützer annehmen, sind der Spinne gleich, die sich selbst ein Haus erbaut; aber das Haus der Spinne ist das Schwächste von allen Häusern".

---

34 Vgl. *J.P. van der Westhuizen*, Some Notes on the Term עַכָּבִישׁ, in: De fructu oris sui. Essays in Honour of *A. van Selms*, ed. by *I.H. Eybers* u.a. (POS IX), Leiden 1971, 214–221, 214.

35 *Fz. Delitzsch*, Biblischer Commentar über den Prophet Jesaja (BC III/1), Leipzig 1866, 567.

36 *Fabry*, נָחָשׁ, 989.

37 Vgl. dazu unten S. 143.

38 *F. Delitzsch*, BC III/1, 568.

Der Name des Spinngewebes בֵּית עַכָּבִישׁ (Hi 8,14) evoziert den Hinweis auf das "echte" Haus[39] des Gottlosen als Symbol seines Glücks (V. 15), wobei "Haus" sowohl den Bau an sich als auch die Familie umfaßt[40]. Das, worauf der Frevler sein Vertrauen setzt, das, was ihm Sicherheit verleiht, ist wie ein Spinnennetz. Es hält keinen Belastungen stand und "zerreißt, sobald man sich daran klammert"[41]. Auf dieses Haus aber setzt er sein Vertrauen, er stützt sich daran (שׁען), er hält sich daran fest (חזק), aber es hat keinen Bestand (לֹא יַעֲמֹד // לֹא יָקוּם), weil es aus leicht brüchigem Material angefertigt ist[42].
Schon V. 13 brachte die Anwendung des Bildes auf die, die Gott vergessen und sich ihm entfremden (חָנֵף)[43]. Dadurch aber haben sie "sich von der heilvollen Macht getrennt, die Leben und Gedeihen wahrhaft fördert"[44]. Irdische Gegebenheiten, und seien sie – wie die Familie – im normalen Leben noch so tragfähig, können diese Basis nicht ersetzen.

III. Die zweite These des Bildad: Der Frevler wird gefangen wie ein gejagtes Tier (Hi 18,7–10)

Während der Schwerpunkt in Hi 8 nicht auf der Schilderung des Untergangs des חנף liegt, sondern auf der Brüchtigkeit seiner Existenz – er baut auf Dinge, die keinen Bestand haben –, wird in der zweiten Rede des Bildad wiederum das tödliche Schicksal des Frevlers umschrieben, nun aber mit einem Bild, das nur indirekt dem Bereich der Tierwelt entstammt. Der Frevler wird anders als in Hi 4,10f nicht als mächtiges Tier gezeichnet, sondern als gejagtes, das sich in den für es aufgestellten Fallen verfängt:

7 Gehemmt sind seine kräftigen Schritte,
und es bringt ihn sein Plan zu Fall.
8 Denn er gerät ins Fangnetz mit seinen Füßen,

39 *Horst*, BK XVI/1, 126.133 hält בֵּית in V. 15 für einen Zusatz; *G. Hölscher*, Das Buch Hiob (HAT 17), Tübingen 1937, 24 und *K. Budde*, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1896, 38 halten den ganzen V. 15 für eine Glosse zu V. 14b. Was dort an negativen Anklängen enthalten ist, wird in V. 15 verstärkt. Die Negativverstärkung aber könnte in Widerspruch stehen zu den folgenden Versen 16f, in denen der Frevler sein Tun eher von einer positiven Warte aus beurteilt.

40 Vgl. dazu *Riede*, Spinnennetz, 80 = oben S. 112.

41 *Fohrer*, KAT XVI, 193.

42 Vgl. ähnlich Hi 18,14.

43 Zu חנף vgl. Hi 13,16; 15,34; 17,8; 20,5; 27,8; 34,30; 36,13 und *K. Seybold*, Art. חָנֵף, ThWAT III (1982) 41–48, bes. 44f. In Spr 10,27 findet sich חנף in Parallele zu רשׁע.

44 *Horst*, BK XVI/1, 132. Insofern steht Hi 8,14 in Gegensatz zu Hi 4,6.

und über Flechtwerk wandelt er.
9 Es faßt die Ferse das Klappnetz,
es schließt sich um ihn die Schlinge[45].
10 Versteckt am Boden ist sein Fangstrick
seine Schlinge[46] auf dem Pfad. (Hi 18,7–10)

Auch in dieser Schilderung wird betont, daß das Glück des Frevlers zeitlich begrenzt ist. "Der Topos 'Netze und Fallen' gehört fest zum Repertoire des Frevlers: Allerdings sind es in den Psalmen fast immer die Bösen, die die Netze legen, während in V. 8–10 der Gottlose selbst in den Fallen gefangen wird"[47]. So sind es also seine eigenen Pläne und Ränke, die ihm zum Verderben werden (vgl. bes. V. 10). Das Motiv wird mit Hilfe von sechs Ausdrücken (רֶשֶׁת, שְׂבָכָה, פַּח, צַמִּים, חֶבֶל, מַלְכֹּדֶת) entfaltet[48], erstreckt sich über drei Verse und ähnelt in der Dichte der Schilderung dem Löwengleichnis in Hi 4,10f.

רֶשֶׁת ist ein Netz für die Jagd auf Vögel, Klein- und Großwild (Ez 19,8; 32,3; Hos 7,12; Spr 1,17)). Es wird auf der Erde ausgespannt (פרשׂ) und zugezogen, sobald sich ein Tier darin verfangen hat. שְׂבָכָה dagegen steht für ein weitmaschiges Flechtwerk aus Baumästen, das wahrscheinlich ebenfalls beim Vogelfang eingesetzt wurde. פַּח wiederum bezeichnet ein Klappnetz für die Vogeljagd, das aus zwei gebogenen Rahmen, die jeweils mit einem Netz versehen sind, bestand. Die beiden Hälften schossen in die Höhe und klappten zu, sobald sich ein Vogel auf das am Boden liegende Netz setzte (Ps 124,7; Am 3,5). Das Hapaxlegomenon צַמִּים steht für eine Schlinge, in der ein Tier hängenbleibt (vgl. 2 Sam 18,9). חֶבֶל bezeichnet ein Seil, das mit einer Schlinge versehen war. Ging ein Tier darüber, zog der Jäger an dem Seil und das Tier verfing sich in der Schlinge (Ps 18,6; Spr 5,22). מַלְכֹּדֶת ist vermutlich ebenfalls eine Schlinge, die versteckt am Boden angebracht war. Dieses Wort für ein Fanggerät ist abgeleitet vom Verb לכד "fangen".

Im Hintergrund dieser Bilder steht die weisheitliche Erfahrung, daß der, der andern eine Grube gräbt, selbst hinein fällt (Spr 28,10). Die Häufung dieser Bilder zeigt den Jäger als Gejagten, d.h. der Frevler ist von dem Unheil, das er in Gang gesetzt hat, selbst getroffen. Was immer er unternimmt, es hat keinen Erfolg. Sein Schicksal ist unausweichlich. Auch wenn die hier verwendeten Jagdbilder allgemein gültig sind, so zielen sie "vom bisherigen Kontext her konkret auf Ijob. Er soll sich betroffen fühlen, steht er doch

---

45 צַמִּים ist Hapaxlegomenon.

46 מַלְכֹּדֶת ist Hapaxlegomenon.

47 Zum Legen von Fallen als Tun der Feinde vgl. u.a. Ps 9,16; 10,9; 25,15; 31,5; 35,7f; 57,7; 64,6; 91,3; 140,6; 141,9; 142,4 und *Fuchs*, Mythos, 110. Daß der Frevler selbst sich in den Fallen verfängt, schildern u.a. Ps 9,16; 35,8; 57,7; 140,11; 141,10; vgl. auch die Übersicht bei *Riede*, Im Netz, 345.

48 Zu den Fanggeräten und ihrer Verwendungsweise vgl. *G. Dalman*, AuS VI, Gütersloh 1939, 320ff; *Riede*, Im Netz, 341–346; *P. Mommer*, Art. רֶשֶׁת, ThWAT VII (1993) 690–692; *D. Kellermann*, Art. פַּח, ThWAT VI (1989) 547–552.

nach der Ansicht der Freunde dem Gehabe der Frevler verdächtig nahe"[49]. Daher dient "das Geschick des Frevlers ... nicht mehr als *Gegenbild* zu dem, das Hiob sich erhoffen darf, sondern ist zum *Modell* für Hiob selbst geworden"[50], wie besonders V. 13 zeigt, wo direkt und unverstellt von Hiob und seiner Krankheit die Rede ist.

IV. Die These des Zophar: Der Frevler stirbt durch die Zunge der Viper (Hi 20,14–16)

Die zweite Rede des Zophar in Hi 20,12–16, die ebenso wie die zweite Rede des Bildad das tödliche Schicksal des Frevlers entfaltet und somit als ein Seitenstück zu Hi 18 anzusehen ist, nimmt wiederum direkt auf Tierbilder Bezug. Doch werden nun nicht Löwen, sondern verschiedene Schlangenarten als Bildspender eingeführt, wobei – wie in den Klagepsalmen des einzelnen[51] (KE) – der Hinweis auf deren Gift im Vordergrund steht. Anders aber als in den KE wird mit diesem Bild nicht die todbringende Gefährlichkeit des Frevlers, sondern dessen Untergang beschrieben.
Auffällig ist, daß das Frevlermotiv in Hi 20 im Unterschied zu den anderen Freundesreden weniger geschlossen und einheitlich ist, sondern eine größere Zahl von Einzelaspekten zur Schilderung des Frevlers umfaßt[52]. Der thematische Schwerpunkt liegt auf seinem Besitz. Um die Lebensvollzüge des Frevlers zu beschreiben und zugleich auch seine Fruchtlosigkeit und sein Scheitern aufzuzeigen, wird hier ein Bild aus dem Bereich der Nahrungsaufnahme[53] mit einem Hinweis auf das Gift der Schlangen kombiniert:

12 Wenn süß schmeckt in seinem Mund das Böse,
er es verbirgt unter seiner Zunge,
13 er es aufspart und nicht herausläßt
und es zurückhält in seinem Gaumen:
14 Seine Speise verwandelt sich (doch) in seinem Innern,
Gift von Kobras ist sie in seinem Leib[54],
15 Vermögen verschlang er, aber er speit es aus,
aus seinem Bauch treibt Gott es heraus.
16 Das Gift von Kobras sog er ein,
es tötet ihn die Zunge der Viper[55].

---

49 *Gradl*, Ijob, 180, vgl. ebenso *Ebach*, Streiten mit Gott I, 149.

50 *Ebach*, Streiten mit Gott I, 146.

51 Vgl. Ps 58,5; 140,4.

52 *Fuchs*, Mythos, 114.

53 Vgl. dazu auch Hi 15,23.34; 18,12f und *Köhlmoos*, Auge Gottes, 231f, die Hi 20,12ff allerdings nicht eingehend analysiert. *Fuchs*, Mythos, 118ff versucht einen Zusammenhang zu Chaoskampfmotiven herzustellen.

54 Der zweite Halbvers fehlt in LXX.

Im Vordergrund dieser aus einem Bedingungssatz (V. 12f) und einem daraus resultierenden Hauptsatz (V. 14) bestehenden Beschreibung steht die alles verschlingende Gier des Frevlers, die ihm allerdings nicht zum Vorteil gereicht, sondern letztlich zu seinem Tod führt[56]. Das Böse, das der Frevler plant, schmeckt ihm, er behält es lange in seinem Mund, wie eine köstliche Speise, die er voll auskostet. Die Verse 12f schildern genau dieses langsame, genußvolle Verzehren der Speise[57]. Doch diese Köstlichkeit verwandelt[58] sich, wie der Nachsatz zeigt, plötzlich in seinem Innern ins Gegenteil und entfaltet eine Wirkung, die der von Schlangengift gleicht (V. 14). Schlangengift aber galt als eines der schlimmsten Gifte überhaupt. Man kannte keine Gegenmittel und war daher seiner tödlichen Wirkung hilflos ausgeliefert.

Die im Text genannten Termini für Schlangen sind in ihrer Bedeutung umstritten. אֶפְעֶה[59] könnte sich auf die Sandviper beziehen, die eine Verkörperung der gegenmenschlichen Welt darstellt (vgl. Jes 30,6) und die zweimal in Vergleichen mit Frevlern genannt wird (vgl. neben Hi 20,16 noch Jes 59,5[60]). פֶּתֶן dagegen ist möglicherweise die Bezeichnung für die bis zu 2 m lange Kobra / Uräusschlange, deren Gift man in der Gallenblase verortete (Hi 20,14)[61]. Diese Schlangenart wurde von Beschwörern benutzt (Ps 58,5) und galt als besonders gefährlich. Mehrfach wird auf ihr Gift angespielt (vgl. Dtn 32,33).

Bemerkenswert ist, wie in V. 12–14 "das langsame, lustvolle Genießen und Essen des Süßen"[62] ausgemalt wird, noch auffälliger aber ist die Schilderung des Spuckens und Erbrechens (V. 15–18), das "in wenig geschmackvoller Weise"[63] bei Gott seinen Ausgangspunkt hat. Verschlucken und Ausspeien aber stehen in einem Kausalzusammenhang: Das zu Unrecht Verspeiste verwandelt sich in Gift, daher muß der Frevler es wieder ausspucken.

55 *Hölscher*, HAT 17, 48, hält V. 16 für einen "Zusatz, der den Gedanken 14b wiederholt". *Hesse*, ZBK.AT 14, 129 Anm. 138 plädiert für die Umstellung von V. 15 hinter V. 16, da so eine bessere Abfolge der Gedanken entstehe.

56 Zur Stelle vgl. *Köhlmoos*, Auge Gottes, 232.

57 Vgl. die Schilderung mit den Verben מתק, כחד (vgl. Hi 4,7), חמל, לא עזב, מנע.

58 *H. Strauß*, Hiob. 2. Teilband: 19,1–42,17 (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 30, deutet die beschriebenen Vorgänge auf ein Fluch- oder Probeordal, "bei dem zur Ermittlung von Schuld (= Tod) eine giftige Substanz verborgen gereicht wird und man diese auch eine Zeitlang zurückhalten kann (V. 13), bis das Gift dann im Magen seine tödliche Wirkung entfaltet". Zu הפך nif. vgl. *K. Seybold*, Art. הפך, ThWAT II (1975) 454–459.

59 Vgl. dazu *Fabry*, נָחָשׁ, 388.

60 Zur Stelle s. oben S. 143.

61 Vgl. dazu *Fabry*, נָחָשׁ, 388.

62 *Fohrer*, KAT XVI, 330.

63 *Hölscher*, HAT 17, 53.

Das Böse, das dem Frevler zunächst wie eine süße Köstlichkeit erschien, schadet ihm somit selbst, es fällt auf ihn zurück. Letztlich hat dem Frevler all sein schändliches Treiben nichts eingebracht. Obwohl er nimmersatt auf ungerechte Weise ein Vermögen "verschlungen hat" (בלע), muß er es – von Gott erzwungen – wieder ausspeien. Denn Gott treibt es aus seinem Bauch heraus (V. 15). All sein Besitz[64] ist somit nur ein scheinbares Glück. Stattdessen nimmt er Gift in sich auf.
Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß der Text mit einem Hinweis auf die Zunge des Frevlers beginnt: Unter ihr verbirgt er das Böse, wobei "Zunge" hier auch für das üble Reden des Frevlers stehen kann. Am Ende aber fällt er der Zunge anheim, der der Viper nämlich, die ihn tötet. Die Zunge der Schlange aber wurde offenbar als Trägerin des Giftes angesehen.

V. Hiobs Gegenthese: Des Frevlers Kinder sind wie hüpfendes Kleinvieh (Hi 21,10f)

Das Geschick des Frevlers taucht noch einmal an exponierter Stelle außerhalb der Freundesreden auf, nämlich in einer Rede Hiobs in Hi 21[65], die sich mit den Argumenten der Freunde aus dem zweiten Redegang auseinandersetzt. Die Freunde ließen dort immer wieder durchblicken, daß sie Hiob selbst für einen Frevler halten. Dadurch wurde für Hiob die Frage virulent, ob sein Geschick wirklich von der Art ist, wie es dem Frevler zukommt.
Vor allem die Verse 7–14 gehen auf das Geschick des Frevlers ein, der hier als wohlhabender Bauer geschildert wird:

7 Warum bleiben die Frevler am Leben, werden alt,
stark an Macht[66]?
8 Fest steht ihr Same vor ihnen da (mit ihnen[67]),
und ihre Schößlinge vor ihren Augen.
9 Ihre Häuser (haben) Frieden ohne Schrecknis,
und der Stab Gottes ist nicht über ihnen.
10 Sein[68] Stier besamt[69] und läßt sich nicht verabscheuen[70],

---

64 חַיִל (V. 15) ist doppeldeutig: Es bezeichnet Reichtum und Besitz, aber auch Macht, Kraft, Vitalität (vgl. V. 11, wo von Jugend und Kraft die Rede ist), vgl. dazu *Gradl*, Ijob, 200.

65 Zu Hi 21 vgl. ausführlich *M. Witte*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hi 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin 1994, 130–142 und *Westermann*, Aufbau, 72–75.

66 Zu חַיִל vgl. oben Anm. 64.

67 עִמָּם ist vermutlich eine Dublette, vgl. *M. Witte*, Philologische Notizen zu Hi 21–27, (BZAW 234), Berlin 1995, 9.

seine Kuh gebiert[71] und hat keine Fehlgeburt[72].
11 Ihre Bürschlein können sie wie Kleinvieh loslassen,
und ihre Kinder hüpfen umher.
12 Sie stimmen an zu Handpauke[73] und Leier,
und sie freuen sich an der Stimme der Flöte.
13 Sie brauchen im Glück ihre Tage auf,
in Ruhe steigen sie in die שְׁאוֹל hinab[74].
14 Und sie sprechen zu Gott: "Halte dich von uns fern,
und das Wissen um deine Wege mögen wir nicht!" (Hi 21,7–14)

Auch in dieser Rede geht es um menschliche Beobachtung und menschliche Erfahrung (V. 6). Nun aber ist es die Erfahrung Hiobs, die er der der Freunde entgegensetzt[75]. "Während die Freunde von der kurzen Dauer des scheinbaren Glücks des Frevlers sprechen, behauptet Hiob das Gegenteil"[76]. Denn "Gott vernichtet die Frevler eben nicht, auch wenn sie sich ihm verweigern"[77].
Der Frevler, so Hiobs Erfahrung, hat vielmehr ein langes Leben, ein hohes Alter, körperliche Fitness und Kraft zu gewärtigen (Hi 21,7), was dem von Zophar in Hi 20 gezeichneten Bild vom Elend der Frevler unmittelbar widerspricht[78]. Er kann das Blühen seiner Familie (V. 8) und das Wachsen seines Wohlstandes (V. 9) verfolgen – der Blick geht also "von den Kindern, den Bausteinen des Hauses, ... zu den Häusern selbst über"[79] –, ohne daß beides durch Schrecken von außen bzw. den Zorn Gottes getrübt bzw. vernichtet wird (V. 9). Dem Frevler mißrät nichts. Er kann über Vitalität, Ansehen und Vermögen verfügen, obwohl dies – nach Ansicht der Freunde – Segnungen sind, die dem Gerechten zufallen[80].

68 Auffällig ist der Numeruswechsel: Während sonst vom Frevler im Plural die Rede ist, haben die Subjekte in V. 10 jeweils ein Singularsuffix: Es handelt sich jeweils um das Tier des Einzelnen (vgl. *Hölscher*, HAT 17, 50 und GK § 145 l). *Witte*, Notizen, 10 versteht den Singular dagegen kollektiv.

69 Wörtlich: "Geht darüber". עבר pi. ist nur hier belegt.

70 נעל hi. ist nur hier belegt. Die Bedeutung ist nicht ganz klar.

71 פלט pi. = "(die Leibesfrucht) durchbrechen lassen" = "gebären".

72 שׁכל pi.

73 Lies: בְּתֹף, vgl. *Witte*, Notizen, 11; *ders.*, Leiden, 130.

74 Lies statt יֵחַתּוּ (nif. von חתת "zertrümmert werden"): יֵחָתוּ (q. von נחת "hinabfahren"), vgl. *Witte*, Leiden, 130; *ders.*, Notizen, 13.

75 Vgl. *Köhlmoos*, Auge Gottes, 288; *Gradl*, Ijob, 205.

76 *Fohrer*, KAT XVI, 342; *Witte*, Leiden, 138.

77 *Köhlmoos*, Auge Gottes, 289.

78 Vgl. *Strauß*, BK XVI/2, 43.

79 *Delitzsch*, BC IV/2, 275.

80 Der Hinweis auf das Heranwachsen zahlreicher Nachkommenschaft steht in Gegensatz zu Hi 18,19 (Bildad-Rede); 20,26 (Zophar-Rede). Daß der Frevler Häuser und Besitz

Nach dem Hausstand behandelt V. 10 den Viehstand: Über dem Stall des Frevlers liegt Segen, so daß sich sein Vieh reichlich vermehrt und somit sein Besitz wächst. V. 10 beschreibt das Verhalten der Rinder bei der Fortpflanzung und Geburt realitätsnah und offensichtlich mit den geprägten Fachtermini[81]: Der Stier geht über die Kuh, d.h. bespringt sie (עבר pi.), und befruchtet sie so. Die Kuh läßt (die Leibesfrucht) durchbrechen, d.h. sie gebiert (פלט pi.), und erleidet keine Fehlgeburt (שׁכל pi.). Was die ersten Halbverse von V. 10 jeweils positiv aussprechen, formulieren die letzten Halbverse jeweils *via negationis*: Die beiden Grundgefahren, die das auch zum Hausstand gehörende Großvieh betreffen könnten, Unfruchtbarkeit und Fehlgeburten, werden somit ausgeschlossen.
Während V. 10 das Großvieh vor Augen hat, wendet sich V. 11 – nun in einem Bildwort – dem Kleinvieh zu. Die Herden aus Schafen und Ziegen ließ man häufig frei weiden[82]. Ihr lustvolles Hüpfen (רקד pi.[83]) ist geradezu sprichwörtlich (vgl. Ps 114,4.6 bezogen auf Kleinvieh; 29,6 bezogen auf Kälber bzw. Wildstiere)[84]. Wäre das freie Weiden der Tiere schon für sich genommen Hinweis auf eine Zeit der Ruhe und des Friedens, so erst recht, wenn die Kinderschar (עֲוִיל) ungefährdet leben kann, was sich in ihrem ungezwungenen Hüpfen und fröhlichem Springen Ausdruck verschafft. In diesem Bild spielt die "Assoziation der Freiheit und auch die der Menge (Herde von Schafen und Ziegen)"[85] eine wichtige Rolle. Der Blick wendet sich also wie schon in V. 8 dem Kinderglück des Frevlers zu.
Fröhliche Feste mit Musik und Tanz (V. 12) unterstreichen schließlich sein ungetrübtes Glück, das anhält "bis zu seinem friedlichen Ende, ohne einen Gedanken an Gott"[86] (V. 13f).
Das glückliche Geschick des Frevlers unterscheidet sich somit grundlegend von der Situation Hiobs, der seinen gesamten Viehbesitz und seine Kinder

in Ruhe und Sicherheit haben kann, bestritten Eliphas in Hi 15,34, Bildad in Hi 18,15 und Zophar in Hi 20,28. Daß der Segen Gottes sich beim Frevler in Fruchtbarkeit bei Mensch und Vieh manifestiert, verneinten Eliphas in Hi 15,29 und Zophar in Hi 20,10.22.

81 Vgl. *Strauß*, BK XVI/2, 45.

82 Zu שׁלח pi. im Zusammenhang mit Tieren vgl. Lev 16,22; Jes 32,20; Gen 8,7 und *H. Wildberger*, Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982 1280f; *H. Stendebach*, Art. רֶגֶל, ThWAT VII (1993) 330–345, 335 und *Riede*, Im Netz, 67 mit Anm. 317.

83 Vgl. *M.J. Mulder*, Art. רָקַד, ThWAT VII (1993) 665–668, 666.

84 Vgl. Jes 13,21 רקד pi. in Bezug auf Bocksdämonen (שְׂעִירִים); 1 Chr 15,29 in Bezug auf David. In anderer Ausdrucksweise findet sich auch in Mal 3,20 ein Bezug zum Hüpfen des Viehs.

85 *Gradl*, Ijob, 206, vgl. ebenso *Budde* HK II/1, 118.

86 *Hölscher*, HAT 17, 51.

verlor (Hi 1,14–19), der gezeichnet ist vom Schrecken, der über sein Haus kam (Hi 1,13ff), und sein Leben nun in Klage und Trauer verbringen muß (Hi 30,31)[87]. In allem besteht ein äußerster Kontrast zwischen den Erfahrungen, die Hiob durchleiden mußte, und dem, was dem Frevler zuteil wurde. Damit aber ist die Grundthese der Freunde erschüttert: Wenn nämlich "Dasein und Ende des Frevlers tatsächlich von Glück, Erfolg und Ehre gekennzeichnet [sind], so ist eben Hiobs Unglück der Beweis dafür, daß er kein Frevler sein kann"[88].

VI. Hiobs Übereinkunft mit den Freunden: Der Frevler baut sein Haus wie eine Motte (Hi 27,18)

Am Ende des dritten Redegangs findet sich nochmals ein längerer Passus, der das Geschick des Frevlers beschreibt und dabei auch mit Hilfe eines Tiervergleichs dessen brüchige Existenz herausstellt:

13 Das ist ja der Anteil des frevlerischen Menschen bei El[89]
und der Anteil der Gewalttätigen, den sie von Schadaj empfangen.
14 Wenn seine Söhne zahlreich werden, dann fürs Schwert,
und seine Sprößlinge – nicht können sie sich an Brot sättigen.
15 Seine Überlebenden[90] – durch den Tod werden sie begraben[91],
und ihre Witwen – nicht (einmal mehr) werden sie weinen.
16 Wenn er aufhäuft wie Staub Silber
und wie Lehm aufstapelt Kleider,
17 er stellt's bereit – doch der Gerechte zieht es an,
und das Silber erbt der Schuldlose.
18 Gebaut hat er wie die Motte sein Haus[92]
wie eine Hütte, die aufrichtet der Wächter.
19 Reich legt er sich hin, aber es geht nicht so weiter[93],
seine Augen macht er auf, und es ist nichts mehr da. (Hi 27,13–19)

Die Verse sind Teil einer mit Kap. 26 einsetzenden Hiobrede, die den dritten Redegang beschließt. Hi 27 beginnt "mit einer trotzigen Selbstbehaup-

87 Vgl. die Kontrastformulierung in Hi 30,31: וַיְהִי לְאֵבֶל כִּנֹּרִי וְעֻגָבִי לְקוֹל בֹּכִים und *Strauß*, BK XVI/2, 45.

88 *Fohrer*, KAT XVI, 339.

89 Zur Verwendung und Bedeutung von עִם־אֵל vgl. *Witte*, Notizen, 160.

90 Lies mit Qere שְׂרִידָיו.

91 Zur Wendung vgl. *Witte*, Notizen, 162.

92 Vgl. dazu *Grabbe*, Philology, 89–91.

93 Lies mit G: יוֹסִיף.

tung gegenüber den Freunden und ... gegenüber Gott selbst"[94] (vgl. V. 2–6.11f), wobei sich diese Position Hiobs nicht von seiner bisherigen unterscheidet.
Demgegenüber enthalten die Verse 13ff, die sich auf den Frevler beziehen, eine Argumentation[95], wie sie sich sonst in den Hiobdialogen im Munde der Freunde findet. Z. T. weisen die Verse sowohl inhaltlich wie auch sprachlich enge Parallelen zu diversen Ausführungen innerhalb der Reden der Freunde auf (vgl. V. 13 mit Hi 20,29). Der Frevler erleidet demnach ein Geschick, wie er es verdient. In dieses Geschick aber sind Nachkommen (V. 14–15, vgl. Hi 18,19; 20,10.26), Besitz (Silber und Kleider: V. 15–16, vgl. Hi 15,19; 20,7.11.18), Wohnraum (V. 18–19, vgl. Hi 8,15.22; 15,29.34; 18,14.19), Leben (V. 20–21, vgl. Hi 15,30; 20,7.11.23) und Ehre (V. 22–23, vgl. Hi 8,18; 18,17; 20,7) einbezogen[96].
Aus dieser veränderten Haltung Hiobs ergeben sich nun eine Fülle von Fragen, wie sie *J. Ebach* treffend so zusammenfaßt: "Hat Hiob sich der Position der Freunde angeschlossen? Versucht Hiob, die Freunde mit ihren eigenen Waffen zu schlagen? Oder zitiert er die Freunde – womöglich ironisch? Oder muß man, wie es von vielen Interpreten für diese und weitere Abschnitte des dritten Redegangs vertreten wird, mit einer Störung der Überlieferung rechnen und jene Passagen in Hi 27 als ursprünglichen Teil einer Freundesrede (der Fortsetzung der kurzen Bildadrede von Kap. 25 oder auch einer im jetzt vorliegenden Text aufgelösten dritten Zofarrede?) ansehen?"[97].
Wie dem auch sei, geht man von der vorliegenden Überlieferung aus, so scheint in Hi 27,13ff ein Rollenwechsel vorzuliegen[98], wobei Hiob vermutlich die Reden der Freunde – mehr oder weniger zustimmend – zitiert. Diese aber sahen in seinem Schicksal die Bestätigung dafür, daß er ein Frevler ist[99]. Ging es jedoch "im Mund der Freunde darum, Ijob als Mah-

94 *Ebach*, Streiten mit Gott II, 50.
95 Vgl. *Witte*, Vom Leiden zur Lehre, 159.
96 Vgl. dazu *Riede*, Spinnennetz, 79–82 = oben S. 111–114.
97 *J. Ebach*, Streiten mit Gott. Hiob, Teil 2: Hi 21–42, Neukirchen-Vluyn 1994, 51. *Witte*, Vom Leiden zur Lehre, 160f hält Hi 27,13–23 für eine sekundäre Erweiterung, die er als "Gerechtigkeitsredaktion" apostrophiert (ebd. 170); vgl. zu den diese Redaktion bestimmenden Motiven ebd. 215ff. Zur Diskussion um die Ursprünglichkeit des dritten Redegangs vgl. auch *Westermann*, Aufbau, 24f.102–104; *H. Gese*, Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, in: *ders.*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 170–188, 173. Zu den verschiedenen Modellen zur Entstehung des Buches Hiob vgl. *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger* u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998, 297–308, 302–305.
98 Vgl. *Strauß*, BK XVI/2, 117.
99 Vgl. *Strauß*, BK XVI/2, 117.

nung, es den Frevlern nicht gleich zu tun, einen Spiegel seiner selbst vorzuhalten oder ihn als hoffnungslosen Fall abzustempeln, so gibt die Belehrung über die Frevler im Munde Ijobs der Hoffnung Ausdruck, daß Gott auf der Seite des Rechts steht und damit zuletzt auf der Seite Ijobs. Dass die Rollen getauscht werden und dann die Freunde im Habitus des Frevlers erscheinen müssen, ist eine andere Sache"[100].

Im Mittelpunkt jener Redeeinheit[101] aber steht ein Vergleich, der den Hausbau des Frevlers mit dem einer Motte vergleicht, was auf seine brüchige, haltlose Existenz verweist. Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt[102], wird in diesem Vergleich auf das aus Gespinstfäden und Wollresten errichtete Gehäuse der Pelzmottenraupe angespielt, in dem diese bis zur Verpuppung lebt. Der Vergleich bezieht sich somit auf die Fragilität und die zeitlich begrenzte Verwendung dieser Wohnstätte. Wenn das Haus des Frevlers also dieser Wohnstätte der Pelzmottenraupe gleicht, dann ist es wenig dauerhaft und wenig stabil. Die Argumentation in Hi 27,18 ähnelt auffällig derjenigen in Hi 8,14, nur daß dort statt des Mottenhauses das Spinnenhaus erwähnt wird. Der Vergleichspunkt ist aber in beiden Fällen identisch.

Mit Hi 27 aber ist der Dialog endgültig an sein Ende gekommen. Schleppte er sich schon vorher nur mühsam dahin[103], so bricht er nun abrupt ab. "Nun ist nichts mehr zu sagen, denn alles, was über Frevler und Gerechte zu sagen wäre, ist gesagt, ist übereinstimmend gesagt – einzig, wem welche Rolle zukommt, bleibt strittig und läßt sich mit Argumenten nicht klären"[104]. Der Dialog endet in einer Aporie bzw. in einem Patt und läuft nun auf die unmittelbare Begegnung Hiobs mit Gott hin, die in den Gottesreden entfaltet wird (Hi 38,1ff).

Exkurs

Interessant ist, daß die Motte auch in anderen Texten der Hiobdialoge eine Rolle spielt. Immer handelt es sich dabei wie auch bei den übrigen alttestamentlichen Belegen um Bildworte. Doch spielen diese nicht auf den Hausbau der Motte an, sondern auf die Vergänglichkeit des Schmetterlings einerseits und die zerstörerische Tätigkeit der Mottenraupe ande-

---

100 *Gradl*, Ijob, 243.

101 Es gehen jeweils 5 Verse voraus und es folgen 5 Verse.

102 Vgl. *Riede*, Spinnennetz, 85 = oben S. 118f.

103 Vgl. den kurzen Umfang der Rede des Bildad im 3. Redegang. Eine dritte Rede des Zophar findet sich schon gar nicht. Vermutlich hat es eine solche auch nie gegeben. Schon das Fehlen dieser Rede und die so markierte Leerstelle können ein Hinweis darauf sein, daß die zu erwartende Antwort des Freundes ausgeblieben ist und der Dialog somit abbricht. Zu den verschiedenen Rekonstruktionsversuchen des dritten Redegangs vgl. *Köhlmoos*, Auge Gottes, 56ff.

104 *Ebach*, Streiten mit Gott II, 54.

rerseits. So erkennt Eliphas in einer nächtlichen Offenbarung (Hi 4,12–21) eine numinose Gestalt, die folgendes Wort[105] an ihn richtet:

17 Ist etwa ein Mensch vor Gott im Recht,
ist vor seinem Schöpfer rein ein Mann?
18 Siehe, seinen Dienern traut er nicht,
und seinen Engeln legt er Irrtum bei.
19 Ja, die in Häusern aus Lehm wohnen,
die in Staub ihr Fundament haben,
man zerschlägt sie[106], als wären[107] sie Motten. (Hi 4,17–19)

Inhaltlich geht es in dieser Offenbarung also um die Frage, wer reiner und gerechter sein kann als Gott. Dieser "qualitative Abstand" zwischen Gott und Geschöpfen, insbesondere zwischen Gott und Mensch, wird vor allem an der Todesverfallenheit des Menschen deutlich. Der menschliche Leib, der aus Erde bzw. Ton geschaffen ist (Gen 2,7; 3,19; Hi 10,9; 33,6), gleicht einem irdenen Haus, "das der Mensch in seiner Lebenszeit bewohnt"[108]. Im Staub, aus dem er gebildet wurde, liegen die Grundmauern seines Daseins. Diese Todesbestimmtheit unterstreicht auch V. 19b.20a durch den (singulären) Vergleich des Menschen mit Motten, die jäh und leicht zerschlagen werden können[109].
Steht in Hi 4,19 das menschliche Leben im Blick, das plötzlich beendet werden kann, so geht es in Hi 13,23–28 um einen Prozeß, in dem Hiob begehrt, von Gott über seine Verfehlungen aufgeklärt zu werden. Dabei sind Grund und Sinn des göttlichen Verhaltens völlig rätselhaft, wie die klagenden Fragen in V. 24 zeigen. Klar ist nur, daß Gott Hiob verlassen hat und gegen ihn wie gegen einen Feind vorgeht, wobei dieser Feind aber wehrlos und völlig unbedeutend ist, wie die Bilder vom verwehenden Blatt und dem verdorrten Stroh zeigen. An diese Bilder knüpft auch V. 28 an, dessen Zugehörigkeit zum Kontext von vielen Auslegern bestritten wird. In diesem Vers geht es um den Zerfall des Menschen, der wie ein Kleidungsstück verschleißt. Dieser Prozeß des Zerstörens kann sowohl Holz als auch den menschlichen Leib befallen, was durch das Bild des von Motten zerfressenen Gewandes noch unterstrichen wird (vgl. dazu auch Jes 50,9; 51,8):

Er aber, wie von Wurmfraß zerfällt er, wie ein Kleid, das die Motten zerfressen. (Hi 13,28) –

---

105 *Fohrer*, KAT XVI, 131 hält V. 19b für eine "bildhaft-erläuternde Glosse", die zu streichen ist.

106 In V. 19b wird die 3. Pers. Pl. zur Umschreibung des unbestimmten Subjekts verwendet (GK § 144 g). Zur unwahrscheinlichen Deutung von עָשׂ (= עָשׂ) als "Rohrbau, Vogelnest" vgl. *J.B. Ehrlich*, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. 6: Psalmen, Sprüche, Hiob, Leipzig 1918, 194f.288; *R. Gordis*, The Book of God and Man. A Study of Job, Chicago / London 1965, 50; *J. Rimbach*, "Crushed before the Moth" (Job 4,19), JBL 100 (1981) 244–246, 244.

107 Zur Übersetzung von לִפְנֵי mit "(gegenüber > parallel > entsprechend) wie" vgl. *E. Jenni*, Die hebräischen Präpositionen Bd. 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart 2000, 264 mit Anm. 7; HAL 889; *Horst*, BK XVI/1, 56; *E. Dhorme*, L'emploi metaphorique des noms departies du corps en hébreu et en akkadien, Paris 1923, 66; *ders.*, Le livre de Job (Études bibliques), Paris ^{2}1926, 36f und 1 Sam 1,16; Hi 3,24; anders *Köhlmoos*, Auge Gottes, 184, die den Ausdruck unübersetzt läßt.

108 *Horst*, BK XVI/1, 76.

109 Es geht hier also nicht um die zerstörerische Tätigkeit der Motte, die mit אכל ausgedrückt wird (vgl. *Delitzsch*, BC IV/2, 83). Vgl. auch Hi 25,6, wo in einem ähnlichen Zusammenhang der Mensch mit Wurm und Made verglichen wird.

VII. Zusammenfassung

Die Hiobdialoge verwenden zwei Bildkreise für das Geschick des Frevlers, die vor allem in den Klageliedern des einzelnen reich belegt sind[110]: das Bild mächtiger, gefährlicher Tiere[111] und das Bild des gejagten Tieres, das von Fallen und Netzen bedroht ist. Während das erstere in den KE vor allem für die Feinde des Beters gebraucht wird, um deren unüberwindbare Mächtigkeit und Aggressivität aufzuzeigen, findet sich das zweite dort zumeist auf den Beter angewendet, der sich heimlichen Nachstellungen ausgesetzt sieht. Allerdings findet sich auch in den KE der Rekurs auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang, wonach die Fallen der Feinde sich gegen diese selbst kehren.

Auffällig ist nun, daß beide Bildkreise in den Hiobdialogen sehr selten vorkommen und anders als in den KE gebraucht werden: Im Unterschied zu den Klagepsalmen werden die Frevler und Gottlosen, deren Geschick in vielen Redeblöcken des Hiobbuches thematisiert wird, nur je einmal mit Löwen (Hi 4,10f) und Schlangen (Hi 20,14.16) in Beziehung gebracht. Und auch diese Bilder betonen nicht deren gefährliche Überlegenheit, sondern ihren drohenden Untergang. Schon der Beginn des Hiobbuches zeigt somit eindrücklich, daß die Frevler sich der Macht Gottes nicht entziehen können, sondern von seinem Zorn getroffen werden. Die Rolle der Feinde aber hat für Hiob Gott selbst eingenommen, der zweimal im Bild des Löwen gezeichnet wird (Hi 10,16; 16,9).

Der erste Dialogteil beginnt mit einem Löwenbild, der zweite Dialogteil endet mit einem Schlangenbild (Hi 20,14–16). In beiden Fällen geht es um das Stichwort Nahrung. Während die Nahrung aber im Fall des Löwen fehlt, was seinen Untergang zur Folge hat, ist sie im Vergleich mit der Schlange im Übermaß da. Doch wandelt sie sich im Innern des Frevlers zu Gift, so daß der Verzehr zum Tode führt.

Bezieht sich das Löwenbild auf die Mächtigkeit des Frevlers, die dennoch sein Überleben nicht garantieren kann (Hi 4,10f), so hat das Schlangenbild (Hi 20,14–16) eine andere Bezugsgröße: Nicht der Frevler selbst erscheint im Bild der Schlange, sondern seine Besitzgier, die ihn wie Schlangengift zu Tode bringt.

Daß die Schuldverstrickung des Frevlers letztlich sein eigenes Unheil auslöst, unterstreichen die in Hi 18 gehäuft auftretenden Jagdbilder. Da die

---

110 Vgl. *Westermann*, Aufbau, 70f; *Riede*, Im Netz, 150–278.339–376.

111 Anders als in der Babylonischen Theodizee fehlt der Wildesel als Vergleichsspender für den Frevler. Er wird innerhalb der Freundesreden nur in Hi 11,12 in einem Bildwort genannt, in dem der Abstand zwischen Mensch und Wildesel betont wird.

dort genannten Jagdwerkzeuge und Fallen zumeist verborgen ausgebracht wurden, unterstreichen diese Bilder die Unausweichlichkeit und Plötzlichkeit des tödlichen Geschicks, gegen die der Frevler sich nicht wehren kann. Genau wie sein Opfer erfährt er nun die Ohnmacht des Gejagten[112].
Ein dritter Bildkreis bezieht sich auf andere Vergleichsspender, wie Spinne und Motte, die jeweils durch die Besonderheit ihres "Häuserbaus" auffielen. Diese Vergleiche beziehen sich auf die Brüchigkeit der gesamten Existenz des Frevlers: Genauso wenig wie ein Spinnennetz oder das Gehäuse einer Mottenraupe stabil und kräftig gebaut ist, so auch das Haus des Frevlers, auch wenn es nach außen einen anderen Anschein hat: Zwar verläßt dieser sich darauf, ja er gründet seine Sicherheit auf diesen "Hausbau", doch diese Sicherheit ist trügerisch[113].
All diese Vergleiche in den Freundesreden unterstreichen mit ihrem lehrhaft-argumentativen Charakter[114] auf eindrückliche Weise den Tun-Ergehen-Zusammenhang, in dem für die Freunde auch die Ursache von Hiobs Leid zu suchen ist. Der Frevler wird wegen seiner Freveltaten von der Strafe heimgesucht, seinem Aufstieg folgt unausweichlich der Sturz[115].
Daß diese Lehre theologisch aber an ihre Grenze gekommen ist[116], zeigt deutlich die Argumentation Hiobs in Hi 21, die das Geschick des Frevlers in ganz anderen Bildern zeichnet: Anders als die Freunde meinen, geht es dem Frevler – wie die Erfahrung zeigt – gerade nicht übel, sondern gut. Zwischen Lehre und Wirklichkeit besteht somit ein Widerspruch, den Hiob klar benennt: Es gibt "in der Welt Gesegnetsein ohne Segen ..., Gottesgaben ohne Gott ..."[117]. Dies aber "beweisen" auf eindrückliche Weise Bilder aus dem Bereich des bäuerlichen Lebens, die das Glück und das erfolgreiche Leben des Frevlers zum Ausdruck bringen.

---

112 Vgl. zu den Jagdbildern *M. Krieg*, Todesbilder im Alten Testament. Oder: "Wie die Alten den Tod gebildet" (AThANT 73), Zürich 1988, 597f.

113 Anders ist es in Hi 39,6, wo ebenfalls von einem "Haus" die Rede ist, das im Unterschied zu Hi 8,14 bzw. 27,18 von Gott für den Wildesel errichtet wird. Dieses Haus – konkret die Steppe (עֲרָבָה) – bietet dem Wildesel dauerhafte Lebensmöglichkeiten und unterscheidet sich somit von dem des Frevlers.

114 *Westermann*, Vergleiche, 103.

115 Vgl. *Fohrer*, KAT XVI, 554f; *E. Kutsch*, Hiob: leidender Gerechter – leidender Mensch, in: *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament, hg. von *L. Schmidt* und *K. Eberlein* (BZAW 168), Berlin 1986, 290–307, 291–293.

116 Vgl. *Kutsch*, Hiob, 299f.

117 *Westermann*, Aufbau, 74, zur Diastase von verdinglichter Weisheit und lebendiger Erfahrung in Hi 21 vgl. auch *H.-P. Müller*, Altes und Neues zum Buch Hiob, EvTh 37 (1977) 284–304, 292.

Der Säugling am Loch der Kobra

Zum Tierfrieden im Alten Testament

Zu den großartigsten Hoffnungsbildern der Bibel gehört das des Tierfriedens. Wilde, gefährliche Tiere bedrohen nicht mehr Haustiere und Menschen, sondern leben in friedlicher Eintracht und unter dem Schutz des Menschen zusammen. Nicht ein Ende des Feindes, das mit Vernichtung und Auslöschung einhergeht, sondern das Ende der Feindschaft zwischen Tier und Tier und zwischen Mensch und Tier nehmen diese Texte in den Blick und können so zum Modell für den Umgang mit dem Feind an sich werden.

In seiner Erzählung "Novelle" beschreibt J.W. von Goethe eine Marktszene in einer kleinen Provinzstadt. Eine kleine Tiermenagerie mit einem Löwen und einem Tiger erregt höchste Aufmerksamkeit bei den Besuchern des Marktes. Doch es entsteht eine Feuersbrunst, die die Marktbuden zerstört. In deren Gefolge brechen die beiden mächtigen Tiere aus ihren Käfigen aus. Der Tiger wird bald von einem Wildhüter erschossen. Als seine Besitzerin dessen gewahr wird, beklagt sie seinen Tod: "Sie haben dich ermordet, armes Tier! ermordet ohne Not! Du warst zahm und hättest dich gern ruhig niedergelassen und auf uns gewartet ... Wenn du des Morgens aufwachtest beim frühen Tagschein und den Rachen aufsperrtest, ausstreckend die rote Zunge, so schienst du uns zu lächeln, und, wenn schon brüllend, nahmst du doch spielend dein Futter aus den Händen einer Frau, von den Fingern eines Kindes! ... Uns! uns ganz eigentlich kam die Speise von den Fressern und süße Labung von den Starken" [1].

Auch dem Löwen drohte die Gefahr, erschossen zu werden. Doch die Besitzerfamilie bittet darum, diesen besänftigen zu dürfen. Denn, so die Begründung, "der Mensch weiß ihn zu zähmen, und das grausamste der Geschöpfe hat Ehrfurcht vor dem Ebenbilde Gottes, wornach auch die Engel gemacht sind, die dem Herrn dienen und seinen Dienern"[2]. Als die Besitzer auf ihn treffen, wird er schließlich durch den wundersamen Gesang eines Kindes beruhigt:

---

1 *J.W. von Goethe*, Novelle, in: *H. von Hofmannsthal*, Deutsche Erzähler, Bd. I, Frankfurt / M. [5]1980, 11–31, 24. Zur Nachwirkung vgl. *W. Böhme*, "Löwen sollen Lämmer werden". Friedensgedichte und Friedensprophetien, ZW 55 (1984) 168–173.

2 *Goethe*, Novelle, 27.

Engel schweben auf und nieder,
Uns in Tönen zu erlaben,
Welch ein himmlischer Gesang!
In den Gruben, in dem Graben
Wäre da dem Kinde bang?
Diese sanften, frommen Lieder
Lassen Unglück nicht heran;
Engel schweben hin und wider,
Und so ist es schon getan.

Denn der Ewge herrscht auf Erden,
Über Meere herrscht sein Blick;
Löwen sollen Lämmer werden,
Und die Welle schwankt zurück;
Blankes Schwert erstarrt im Hiebe,
Glaub und Hoffnung sind erfüllt;
Wundertätig ist die Liebe,
Die sich im Gebet enthüllt.[3]

Das Kind leitet den Löwen, ja es beschützt ihn, den Mächtigen, den König der Tiere, vor der Gewalt der noch Mächtigeren, der Fürsten und ihrer Häscher, die ihm mit ihren Flinten nachstellen.

Die eben nachgezeichnete Szene könnte sinnbildhaft für unser heutiges Verhältnis zu den Wildtieren stehen: Die wilden Tiere müssen angesichts der Bedrohung ihrer Lebensräume *durch* den Menschen *vom* Menschen geschützt werden, um überhaupt eine Überlebensmöglichkeit zu haben. Das unterscheidet unsere Situation grundsätzlich von der der Menschen im alten Israel, deren tägliche Existenz von vielerlei naturnahen Gefahren bedroht war. Zu diesen gehörten vor allem die Raubtiere, die mit dem Menschen denselben Lebensraum teilten. Viele Verheißungen des Alten Testaments sprechen daher davon, daß JHWH die gefährlichen Tiere ausrotten wird, um seinem Volk Israel den nötigen Raum zu verschaffen (vgl. Lev 26,6; Ez 34,25; Jes 35,9)[4].

Eine andere, gegenläufige Sicht der Dinge entfalten dagegen Texte wie Jes 11,6–9 und Jes 65,25[5], in denen ähnlich wie in der Novelle von Goethe eine Verwandlung der vorfindlichen Verhältnisse beschrieben und erwartet wird, die von Gott ausgeht und alle Lebewesen umfaßt. Diesen Texten wollen wir uns im folgenden zuwenden.

---

[3] Ebd. 28.

[4] Vgl dazu *H. Gross*, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (TrThSt 7), Trier 1956, 85f.

[5] Zum Verhältnis der beiden Texte und zu Fragen der Einzelauslegung vgl. jetzt auch *R. Hunziker-Rodewald*, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001, 197–204.

I. "Löwen sollen Lämmer werden" – der Tierfrieden in Jes 11,6–9

Am eindrücklichsten beschreibt Jes 11,6–9[6] die Erwartung eines Friedens zwischen Tier und Tier und zwischen Mensch und Tier[7]:

> 6 Da wird der Wolf beim Lamm zu Gast sein
> und der Leopard beim Böcklein lagern.
> Da werden Jungstier und Jungleu miteinander weiden[8],
> und ein kleiner Knabe hütet sie.
> 7 Da weiden Kuh und Bärin zusammen,
> und beieinander liegen ihre Jungen.
> Da frißt der Löwe Strohhäcksel wie das Rind,
> 8 und der Säugling vergnügt sich am Loch der Kobra.
> Und nach der Höhle der Viper
> streckt das entwöhnte Kind seine Hand aus.
> 9 Nichts Böses und nichts Verderbliches wird man tun
> auf meinem ganzen heiligen Berg:
> Denn das Land wird voll sein von Erkenntnis JHWHs
> wie von Wassern, die das Meer bedecken. (Jes 11,6–9)

Interessant sind in diesem Text vor allem die beiden Tierreihungen, die einerseits gefährliche (Wolf, Leopard, Junglöwe, Bärin, erwachsener Löwe, Kobra, Viper) und andererseits gefährdete (Lamm, Böcklein, Jungstier, Kuh, Rind, Säugling, entwöhntes Kind) Lebewesen nennen. Alle genannten Tiere waren in alter Zeit in Palästina / Israel heimisch. Unter den gefährdeten Tieren finden sich nur Herdentiere, und damit Haustiere, die mit dem Menschen in besonders enger Beziehung standen, nicht jedoch wilde Tiere,

---

6 Zu Fragen der Übersetzung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. *J. Ebach,* Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft? Der Tierfriede bei Jesaja und Vergil, in: *ders.*, Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 1986, 75–89, 76 Anm. 253. Zur Datierung des Textes in exilische / frühnachexilische Zeit vgl. *O.H. Steck*, "ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, in: *J. Hausmann / H.J. Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS *H.D. Preuß* z. 65. Geb, Stuttgart 1992, 104–119, 104ff, anders dagegen *H. Wildberger*, Jesaja. 1. Teilband: Kapitel 1–12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn ^{2}1980, 444f.

7 Die Vorstellung eines Tierfriedens ist sowohl im Alten Orient als auch in Griechenland weit verbreitet, vgl. dazu bes. *Wildberger*, BK X/1, 440f.456; *Gross*, Idee, 17ff.23ff.27f.47–59; *Ebach*, Ende des Feindes, 82ff; *V. Buchheit*, Tierfriede in der Antike, Würzburger Jahrbuch 12 (1986) 143–167, die die einschlägigen Texte jeweils nennen; vgl. ferner *M. Barasch*, Animal Metaphors of the Messianic Age, VisRel 4 (1985) 235–249; zur Nachgeschichte der Vorstellung vgl. *V. Buchheit*, Tierfriede bei Hieronymus und seinen Vorgängern, JAC 33 (1990) 21–35.

8 *Hunziker-Rodewald*, Hirt und Herde, 199 Anm. 35 problematisiert die übliche Emendation von מְרִיא in eine Verbform von מרא "fett werden" (יִמְרְאוּ). Dieser Eingriff zerstöre "das sprachlich subtil gestaltete Bild eines sich *mitten zwischen* einem Stier- und einem Mastkalb aufhaltenden Junglöwen". Zu מְרִיא vgl. auch Jes 1,11.

wie Gazellen, Antilopen, Damhirsche oder Wildesel, die von den Raubtieren ebenfalls gejagt und bedroht wurden.
Bei der Aufreihung der gefährdeten Lebewesen sind vor allem drei Aspekte maßgebend[9]:

1. Zuerst werden Tiere genannt (V. 6f), dann Menschen (V. 8).
2. Die Haus- und Nutztieren werden, wie häufig im Alten Testament, nach Kleinvieh (V. 6a: Lamm, Böcklein) und Großvieh (V. 6b–7: Jungstier, Kuh, Rind) unterteilt.
3. Die Mensch-Tier-Beziehung setzt jeweils beim Kleinen, Jungen (und damit besonders gefährdeten) an und schreitet zum Größeren, Älteren fort.

Bei den gefährlichen Tieren fällt auf, daß nur die Tiere des Feldes und die Kriechtiere erwähnt werden, die mit dem Vieh und den Menschen denselben Lebensraum teilten (vgl. Gen 1,25). Außerdem werden bei den Raubtieren im Unterschied zu den Herdentieren nur solche genannt, die erwachsen bzw. – im Falle des כְּפִיר – fast ausgewachsen sind und selbständig auf Beutesuche gehen können.
Der Tierfriede, den Jes 11,6–9 vor Augen stellt, aber ist eine Umwertung der Realität: Wölfe, Leoparden, Bären und Löwen sind die größten Landraubtiere Palästinas. Sie bedrohten die Herden (vgl. 1 Sam 17,34f) und auch den Menschen. Die folgende Tierkampfszene auf einem in Samaria gefundenen Elfenbein aus dem 8. Jh. v.Chr. macht diese Bedrohung besonders anschaulich (**Abb. 1**[10]).

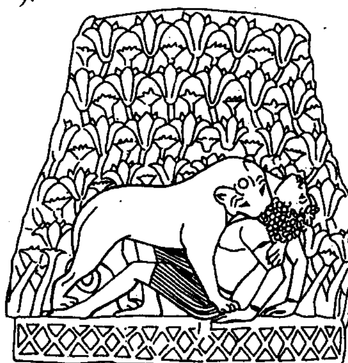


Abb. 1: *Tierkampfszene auf einem Elfenbein aus Samaria: Dargestellt ist, wie ein Löwe einen Stier bzw. ein Rind anfällt und durch einen Nackenbiß zu töten versucht.*

Zu den sprichwörtlichen Feinden des Menschen, vor allem des palästinischen Bauern, gehörten aber auch die Schlangen. Es gab kaum einen Ort,

9 Vgl. dazu *Steck*, Tierfrieden, 111.

10 Vgl. *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, Abb. 34.

wo man vor ihnen sicher sein konnte. Man konnte sie im Haus, auf dem Weg und bei der Feldarbeit treffen. So schildert z. B. das Bildwort Am 5,19 einen Menschen, der erst vor einem Löwen und dann vor einem Bären fliehen kann, um schließlich im schützenden Haus, fast schon gerettet, von einer Schlange gebissen zu werden.

Einige giftige Schlangen waren und sind in Palästina beheimatet, darunter die Vipera Xanthina und die Kobra / Uräusschlange, deren Gift tödliche Wirkung hat (vgl. Spr 23,32; Hi 20,14.16; Dtn 32,33)[11]. Die von Löwen und Schlangen ausgehende Gefahr zeigt sehr schön eine Keramik aus Tell Asmar aus der Isin-Larsa-Zeit (ca. 1960–1860 v.Chr.) (**Abb. 2**[12]):

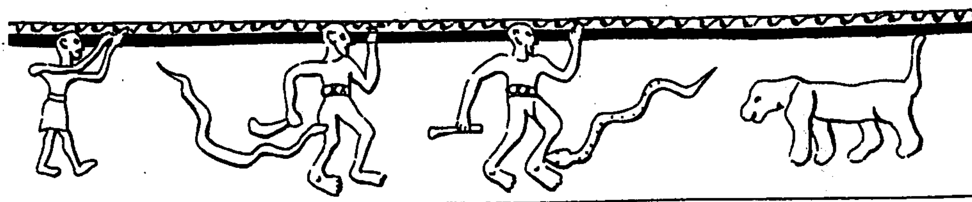


Abb. 2: *Keramik aus Tell Asmar mit der Darstellung eines Schlangenbisses*

Zwei Männer werden von Schlangen gebissen. Ein dritter erhebt hilfesuchend seine Hände gen Himmel. Von rechts kommt zusätzlich ein Löwe, der die Bedrohung der Menschen steigert.

Die Gefährdungen durch die Raubtiere aber sollen in der von Jes 11 angekündigten Heilszeit nicht mehr bestehen. Vielmehr werden die bisherigen Feinde friedlich zusammenleben, wobei das stärkere Tier jeweils den ersten Schritt macht und sich zu dem schwächeren Tier begibt[13]. Während es jedoch zu dem normalen, in der Natur zu beobachtenden Verhalten des stärkeren Tieres gehört, dem schwächeren nachzustellen, es zu jagen und schließlich zu zerfleischen, begibt es sich nun nicht in feindlicher, sondern in friedlicher Absicht zu diesem. Das zeigen vor allem die Verben, die das neue, ungewohnte Miteinander beschreiben: Der Wolf wird sich beim Lamm aufhalten (גור). Möglicherweise ist bei diesem Verb der Bedeu-

11 Vgl. dazu *H.-J. Fabry*, Art. נָחָשׁ, ThWAT V (1986) 384–397, 388f.

12 Vgl. dazu *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ^{5}1996, Abb. 106.

13 Vgl. dazu *B. Janowski*, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel, in: *ders.* / *P. Riede*, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 31–60, 47.

tungsinhalt des hebräischen Substantivs גֵּר "Fremdling, Schutzbürger" in Rechnung zu stellen[14], so daß für V. 6 ein weitergehendes Verständnis anzunehmen ist. Dann nämlich wäre der Wolf Schutzbürger des Lammes. Nicht das zahme Tier also wird vom Starken geschützt, sondern umgekehrt das Starke vom Schwachen. Das in V. 6f verwendete Verb רָבַץ "lagern, sich niederlegen" beschreibt dagegen "nach der Mehrzahl der Belegstellen die Vorstellung vom Ruheverhalten und der Ruhestellung der Tiere"[15]. Auch hier geht es um eine Veränderung des normalen Verhaltens: Wenn Leoparden und Böcklein oder die Jungen von Bärin bzw. Kuh aufeinander treffen, würden die Tiere in großer Unruhe auseinander stieben. Der Tierfriede aber ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß die ursprünglichen tierischen Antipoden nun in Ruhe zusammen lagern[16].

Das Bild des Lagerns aber wird fortgeführt durch das des Weidens, also der aktiven Nahrungsaufnahme, die von Bärin und Kuh ausgesagt wird (V. 7a). Auch dies geschieht in völliger Harmonie, wie sich an dem ruhigen Zusammensein der Jungtiere beider Tiergattungen zeigt. Das Stichwort Nahrungsaufnahme führt V. 7b schließlich fort, wenn betont wird, daß der Löwe ebenso wie das Rind Strohnahrung zu sich nimmt (אכל).

Wenn aber die Raubtiere friedlich mit den Herdentieren zusammen sind, muß der Bauer nicht mehr mit Verlusten in seiner Herde rechnen. Daß von den Raubtieren keine Gefahr mehr ausgeht, zeigt sich aber auch in ihrem Verhalten gegenüber den Menschen, das in V. 6b und 8 in den Blick kommt. Raubtiere und Herdentiere werden zusammen von einem kleinen Jungen friedlich gehütet. Das hier verwendete Verb נָהַג "hüten" nimmt das Milieu des Hirten in den Blick[17]. Ein Hirte schützte seine Tiere, oft unter Einsatz seines Lebens, vor den reißenden Raubtieren. Nachts oder beim plötzlichen Auftauchen der Raubtiere am Tage trieb er sie in Hürden aus Kameldorn, um die Tiere besser abschirmen zu können. **Abb. 3** zeigt eine solche Hürde[18]:

---

14 Vgl. dazu *D. Kellermann*, Art. גּוּר, ThWAT I (1973) 979–991, 989.

15 *E.-J. Waschke*, Art. רָבַץ, ThWAT VII (1993) 320–325, 321.

16 Daß es in V. 6 um das Miteinander (und nicht mehr um das übliche Gegeneinander) von Raub- und Herdentieren geht, zeigt die zweimal in V. 6 vorkommende Präposition עִם, die in V. 6bα und V. 7aß weitergeführt wird durch das Adverb יַחְדָּו (vgl. dazu *H.-J. Fabry*, Art. יַחַד, ThWAT III [1982], 595–603, 599f). V. 6bα und V. 7aß sind zudem durch das Verb רבץ eng aufeinander bezogen.

17 Vgl. *W. Groß*, Art. נָהַג, ThWAT V (1986) 275–279, 276; *Wildberger*, Jesaja, 457;

18 *Keel*, Bildsymbolik, Abb. 314 (Inschriftenstein aus dem Grabmal des Hani aus dem 1. Jh. v.Chr.).

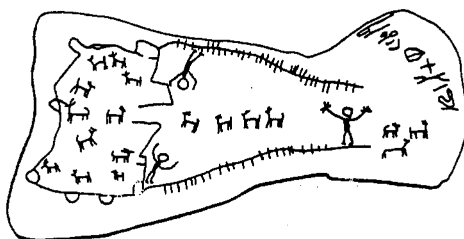


Abb. 3: Kleinviehhürde

Der V-förmige Zugang der Hürde "erlaubt bei einer plötzlich auftauchenden Gefahr, die Herde schnell – und ohne Gefahr, vom engen Eingang abgedrängt zu werden – in Schutz zu bringen"[19].
Dieser Schutz ist aber nach Jes 11 nicht mehr nötig. Denn wenn alle Tiere friedlich zusammen weiden, kann die Fürsorge des Hirten unterschiedslos *allen* Tieren zukommen. Das Hirtenamt ist demnach gefahrlos geworden und kann sogar von einem kleinen Jungen übernommen werden[20]. Die friedliche Harmonie wird schließlich durch den Hinweis auf Mensch und Schlange gesteigert. Die normalerweise zwischen beiden herrschende Feindschaft wird durch einen geradezu spielerischen, freudigen Umgang der schwächsten Glieder der menschlichen Gemeinschaft, den Säuglingen bzw. den bereits entwöhnten Kindern (V. 8), mit den sonst gefürchteten Kriechtieren abgelöst.
Das im Text beschriebene Verhalten *aller* Tiere, nicht nur der Raubtiere, widerspricht den gängigen Beobachtungen: Der Stroh fressende Löwe kommt in der Natur genauso wenig vor wie das am Loch der Schlange spielende Kleinkind.
Was aber ist der Sinn dieser Verheißung? "Handelt es sich um eine Hoffnung, deren wörtlich-reale Erfüllung der Prophet erwartet, sind es Bilder, die einfach den allgemeinen Frieden der heilvollen Zukunft ankündigen wollen?"[21] Ist sie allegorisch zu verstehen, so daß die Tiere bestimmte Menschentypen repräsentieren, die ihre tief eingewurzelte Feindschaft überwinden? Oder ist sie Sinnbild des Völkerfriedens?
Die Exegese der letzten Jahre hat drei Interpretationslinien vorgezeichnet: Einmal ist der Text von der mit Gen 1 verbundenen Paradiesgeschichte in Gen 2 her zu lesen, wobei Jes 11 zahlreiche typische Einzelaspekte anspricht, "die als Hinweis auf die gesamthafte Wiederherstellung des para-

19 Vgl. *Keel*, Bildsymbolik, 209.

20 Zwar wurde die Hirtentätigkeit im alten Israel immer wieder von Kindern oder Jugendlichen wahrgenommen (vgl. Gen 37,2; 1 Sam 16,11), jedoch steht in Jes 11,6b der Kontrast "stark(es Tier) – schwach(er/junger Mensch)" im Vordergrund.

21 *Wildberger*, BK X/1, 457.

diesischen Urzustandes zu verstehen sind"[22]. Die Rückkehr der Raubtiere zu vegetarischer Ernährung nimmt auf Gen 1,29f Bezug, die Aufhebung der Feindschaft zwischen Mensch und Schlange spielt auf Gen 3,15 an, wo davon die Rede war, daß der Mensch den Kopf der Schlange zertreten wird, diese aber den Menschen in die Ferse beißen wird, das friedliche Miteinander zwischen Raubtieren und Herdentieren bzw. den Menschen im selben Lebensraum Erde schließlich hat Gen 1,24–28 bzw. Gen 2,19f als Hintergrund.

Daneben hat der Text aber auch eine klare Israelperspektive, die sich vor allem durch die in Jes 11,6–8 genannten Raubtiere und die Schlangen ergibt. Diese erscheinen nämlich in prophetischen Gerichtstexten häufig als Strafwerkzeuge JHWHs (vgl. Am 5,19: Löwe, Bär, Schlange; Jer 5,6: Löwe, Wolf, Leopard). Wenn nun gerade diese Tiere "befriedet" werden, dann zeigt das, daß V. 6–8 "nicht universell von Natur, Tierwelt im ganzen, sondern von Tiergefährdungen für Israel im Land als Strafe Jahwes [handelt], deren Wende in unüberbietbarer Weise hier angekündigt wird"[23]. Es geht also "um eine landbezogene Perspektive bezüglich der nahen, menschlich-bäuerlichen Lebenswelt"[24], für die die Nutztiere eine besondere Bedeutung hatten. Bezogen auf Israel wird sich "die empirische Tierwelt gleichsam in eine allumfassende Haustierwelt"[25] verwandeln.

Schließlich zeigt vor allem V. 9a durch den Rückbezug auf die biblische Sintfluterzählung eine universale schöpfungstheologische Perspektive. Was Gen 6,5 und Gen 6,11f als Ursache der Flut benennen, die Verderbtheit der Erde und die Gewalt auf der Erde, und was in Gen 9,1–3 die Schreckensherrschaft des Menschen über die Tiere begründet[26], das findet in Jes 11 ein Ende. "Das heißt aber doch nichts anderes, als daß nun ... das in Gen 1,26–31 intendierte Schöpfungsziel 'endgültig' erreicht ist"[27]. Nun ist die

---

22 *R. Bartelmus,* Die Tierwelt in der Bibel II. Tiersymbolik im Alten Testament – exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1/10 und Jes 11,6–8, in: *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 283–306, 305; *Gross,* Idee, 83f; *O. Kaiser / C. Westermann,* Das Buch des Propheten Jesaja (ATD 17–19), Göttingen 1981, 245f.

23 *Steck,* Tierfrieden, 111.

24 *Steck,* Tierfrieden, 111.

25 *Steck,* Tierfrieden, 112.

26 Vgl. dazu *B. Janowski,* Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה, in: *ders.,* Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zu einer Theologie des Alten Testaments II, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48, 45.

27 *E. Zenger,* Die Verheißung Jes 11,1–10 universal oder partikular?, in: *J. van Ruiten / M. Vervenne* (Ed.), Studies in the Book of Isaiah. FS *W.A.M. Beuken* (BEThL CXXXII), Leuven 1997, 137–147, 145.

Welt erfüllt von der Erkenntnis JHWHs und nicht mehr von dem von Mensch und Tier ausgehenden Unrecht.
Die Vorstellung eines umfassenden Friedens zwischen Tier und Tier und zwischen Mensch und Tier hat eine umfangreiche Nachgeschichte, die im Alten Testament beginnt und bis ins Neue Testament reicht. Bereits am Ende des Jesajabuches, in Jes 65,25, findet sich ein Text, der Jes 11,6–9 bis in die Einzelheiten voraussetzt, andererseits aber durchaus eigene Akzente entwickelt:

> Wolf und Lamm weiden einträchtig,
> und der Löwe frißt Gras wie das Rind,
> und die Schlange, Staub ist ihr Brot.
> Sie schädigen nicht und verderben nicht
> auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht JHWH. (Jes 65,25)

Anders als Jes 11 beschränkt sich Jes 65,25 auf die friedliche Nahrungsaufnahme[28] auch der wilden Tiere, für die exemplarisch Wolf und Löwe genannt werden, aber auch die Schlange, die in der Heilszeit wirklich nur Staub fressen wird, d.h. also ebenfalls friedlich sein wird. Während die Raubtiere zu Pflanzenfressern werden und Klein- und Großvieh des Bauern nicht mehr bedrohen, wird auch die Schlange, die vor allem dem "in unwegsamen Gelände nach Futter suchende(n) Kleinvieh"[29] gefährlich werden konnte, ihre Ernährungsweise "umstellen". Dieser Friede innerhalb der Tierwelt aber wird Bestandteil einer umfassenden Neuschöpfung von Himmel und Erde sein (vgl. Jes 65,17), die – anders als die erste Schöpfung – vollendetes Heil für alle Lebewesen garantiert[30].

II. "Er war mit den wilden Tieren" – der Tierfrieden in Mk 1,12f

Im Frühjudentum findet die Geschichte des Friedens zwischen den Tieren und zwischen Mensch und Tier ihre Fortsetzung. Vor allem zwei Texte sind hier anzuführen, die in direkter Aufnahme von Jes 11 diese Vorstel-

28 Vgl. כְּאֶחָד (V. 25aα).

29 *Hunziker-Rodewald*, Hirt und Herde, 200 Anm. 56.

30 Vgl. dazu *O.H. Steck*, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: *J. van Ruiten / M. Vervenne* (Ed.), Studies in the Book of Isaiah, FS. *W.A.M. Beuken* (BEThL CXXXII), Leuven 1997, 349–365, 360.

lung entwickeln und fortführen[31]. So kündigt die syrische Baruch-Apokalypse aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. an:

> Und einst wird es geschehen, wenn er (Gott) alles erniedrigt hat, was in der Welt besteht: ... Blut und Gier und Neid und Haß .... verfallen dann der Verdammung und werden ausgerottet sein ... Die wilden Tiere werden aus dem Walde kommen und den Menschen dienen, aus ihren Höhlen werden Ottern dann und Drachen kommen, um einem Kinde sich zu unterwerfen. (syr Bar 73,1.4.6)

Auch in den um das Jahr 200 v. Chr. stammenden Sibyllinen findet sich die Hoffnung auf paradiesische Zustände, wenn Gott sein Königreich für alle Zeiten aufrichtet:

> Er (Gott) wohnt in deiner Mitte,
> und so hast du unsterblich Licht.
> Und auf den Bergen fressen Wölfe
> mit Lämmern im Vereine Gras.
> Und Panther weiden mit den Böcklein
> Und Bären lagern mit den Kälbern auf der Weide.
> Der Löwe, der sonst Fleisch verzehrt,
> frißt Stroh aus einer Krippe, wie ein Ochs,
> und kleinste Knaben führen ihn an Stricken.
> Er (Gott) macht die wilden Tiere auf der Erde zahm.
> Es schlafen Drachen, Ottern
> mit Säuglingen zusammen,
> beschädigen sie nicht;
> denn Gottes Hand wird über ihnen sein. (Sib III 787–795)

Beide Texte stellen die traditionsgeschichtliche Brücke zu jenem geheimnisvollen Text in Mk 1,12f dar, der Jesus mit den wilden Tieren zusammenbringt. Gleich nach der Taufe Jesu am Jordan erzählt das Markusevangelium von folgender Begebenheit:

> 12 Und sogleich führte ihn (sc. Jesus) der Geist in die Wüste.
> 13 Und er war vierzig Tage in der Wüste, versucht vom Satan.
> Und er war bei den wilden Tieren,
> und die Engel dienten ihm. (Mk 1,12f)

Der Text[32] enthält eine knappe Szene mit drei Hauptmotiven: dem vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste, der Gemeinschaft mit den wilden Tieren

---

31 Vgl. *E. Gräßer*, ΚΑΙ ΗΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΘΗΡΙΩΝ (Mk 1,13b). Ansätze einer theologischen Tierschutzethik, in: *W. Schrage* (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS *H. Greeven* (BZNW 47), Berlin 1986, 144–157, 145f.

32 Zu Mk 1,12f vgl. auch *U. Holzmeister*, "Jesus lebte mit den wilden Tieren.". Mk 1,13, in: *N. Adler* (Hg.), Vom Wort des Lebens. FS *M. Meinertz* zum 70. Geb., Münster 1951, 85–92; *E. Fascher*, Jesus und die Tiere, ThLZ 90 (1965) 562–570.

und der Dienerschaft der Engel, wobei dem mittleren Motiv die entscheidende hermeneutische Funktion zukommt[33]. Vier Versuche, diese Szene zu deuten, kristallisierten sich im Laufe der Zeit heraus[34]:

1. Die Tiere sind einfach Staffage für die menschenleere Wüste.
2. Die Tiere verdeutlichen den feindlichen Charakter der Wüste.
3. Die Tiere sind Feinde Jesu.
4. Die Szene bildet insgesamt einen Gegenpol zu Gen 2f.

Nur die letzte Deutung hat einige Wahrscheinlichkeit für sich. Jesus ist hier Antityp zu Adam[35]. Während nach biblischen und frühjüdischen Texten Adam am Anfang der Menschheitsgeschichte den ursprünglichen Frieden innerhalb der Schöpfung zerstörte, stellt ihn Jesus zu Beginn seines Wirkens als Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft wieder her. Adams Gebotsübertretung hatte nach Meinung vieler frühjüdischer Autoren nicht nur Auswirkungen auf die Menschheit, sondern auch auf die Tiere. Nun aber, mit dem Erscheinen Jesu, ist nicht nur eine Verhaltensänderung der Engel zu verzeichnen, sondern auch der Umgang mit den Tieren wird neu bestimmt.

Während der erste Adam von den Engeln des Paradieses verwiesen wurde, dienen diese nach Mk 1,12f dem neuen Adam, der mit den Tieren die paradiesische Gemeinschaft erneuert[36]. Gerade indem Jesus dem Satan widersteht, gewinnt er das Paradies zurück. "Insofern ist Mk 1,12f die gedrängte Darstellung des Herrschaftswechsels und damit des eschatologischen Umschwungs, der Gottes gesamter Schöpfung den Frieden wiederbringt. In diesem Sinne ist dann auch im sekundären Mkschluß 16,15 die *gesamte Schöpfung* der Adressat der Verkündigung des Evangeliums"[37].

---

33 Zur Motivkombination Tiere / Engel vgl. auch TestNaph 8,4–6.

34 Vgl. dazu *E. Gräßer*, Tierschutzethik, 148–150; *R. Bauckham*, Jesus and the Wild Animals. A Christological Image for an Ecological Age, in: Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, ed. by *J.B. Green* and *M. Turner*, Carlisle 1994, 3–21, 4–7.

35 Vgl. dazu *E. Gräßer*, Tierschutzethik, 150ff; *I. Gräßer*, Biblische Tierschutzethik aus neutestamentlicher Sicht, in: *B. Janowski / P. Riede* (Hg.), Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 114–127, 117–120.

36 Vgl. *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26 (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 58.

37 *E. Gräßer*, Tierschutzethik, 153, vgl. *Fascher*, Jesus, 568.

Natürlich passen gerade die wilden Tiere zur Wüste, sie bilden aber – wie schon die Präposition μετά zeigt, die an das hebräische עם von Jes 11,6 erinnert – für Jesus keine Gefahr.

III. Konsequenzen des biblischen Tierfriedens für heute?

Kann dieser Schöpfungsfrieden heute aber überhaupt verwirklicht werden? Bleiben diese Texte nicht einfach schöne Utopien, Wunschbilder, die nie zu erreichen sind? Wenn wir diese Frage bejahen, gehen wir mit Sicherheit an der Absicht dieser Texte vorbei. Natürlich können wir es nicht bewerkstelligen, daß Löwen Stroh fressen, Wölfe und Schafe zusammen friedlich lagern, und daß ein Kind wilde und zahme Tiere zusammen auf die Weide führt. Dennoch weisen uns diese Texte darauf hin, daß auch die wilden gefährlichen Tiere und die Exoten, die dem Menschen keinen unmittelbaren Nutzen bringen, einen unbestreitbaren Platz in Gottes Schöpfung innehaben. Der Mensch ist nicht berechtigt, ihnen diesen Platz streitig zu machen, indem er z. B. dafür sorgt, daß die Lebensräume dieser Tiere immer mehr beschnitten werden, bis diese schließlich aussterben.
Der Anspruch, den diese Friedenstexte der Bibel gegenüber dem Menschen (indirekt) erheben, ist vielmehr derselbe, den auch der erste Schöpfungsbericht der Genesis intendiert: Ist es dort der Auftrag des Menschen als des Ebenbildes Gottes, als Mandatar dessen "sehr gute" Schöpfung zu beschützen und zu bewahren, so ergibt sich nach Jes 11,6–9 und den anderen hier vorgestellten Texten die Aufgabe, "'den Frieden mit der Natur' als *theologische* Aufgabe zu begreifen"[38]. Dieser Friede aber "realisiert sich nicht in der Tilgung des Widrigen, sondern in seiner Konversion zu Nicht-mehr-Widrigem"[39].
Und mehr noch: Auch wenn Jes 11,6–9 die Bedrohung durch menschliche Feinde und deren Aufhebung nicht thematisiert, kann das Bild vom Tierfrieden dennoch ein Modell für den Umgang mit Feinden jeglicher Couleur abgeben. Entscheidend ist demnach nicht, "ob der Löwe 'wirklich' je Stroh fressen wird ..., sondern welche Erwartung, welche Einschätzung des Feindlichen, zuletzt welche gegenwärtige Praxis jener Friedenshoffnung entspricht"[40].

---

38 *E. Gräßer*, Tierschutzethik, 156f.
39 *Ebach*, Ende des Feindes, 80.
40 *Ebach*, Ende des Feindes, 81.

"Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen"*

Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten

I. Einleitung – **II.** Zur Statistik und Klassifikation – **III.** Namen, die sich auf bestimmte Eigenschaften beziehen 1. Das Aussehen 2. Die Stärke 3. Die Funktion 4. Verhaltensweisen – **IV.** Namen, die Tierlaute nachahmen – **V.** Auf das Alter von Tieren bezogene Namen – **VI.** Der Lebensraum – **VII.** Namen, die sich auf die Lebensweise beziehen – **VIII.** Was Löwen und Heuschrecken verbindet ... – **IX.** Die crux interpretum bei den Vogelnamen – **X.** Der alttestamentliche Mensch und die Tiere – im Spiegel der Tiernamen – **Anhang:** Alphabetische Übersicht über die Klassifikation und Ableitung der hebräischen Tiernamen[1]

I. Einleitung

Die Menschen im alten Israel lebten in unmittelbarer und inniger Beobachtung der sie umgebenden Natur, ja sie waren – viel mehr als der moderne Mensch am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts – ein Teil von ihr. Zwar haben wir heute die Möglichkeit, selbst exotische Tierarten zu betrachten: Zoologische Gärten und Natursendungen im Fernsehen, die sich immer noch größter Beliebtheit erfreuen, bieten die Voraussetzung dafür.
Das eigene Erleben der heimischen Tiere dagegen nimmt immer mehr ab und damit auch das Wissen um sie. Dies hat nicht nur seinen Grund darin, daß es immer weniger Menschen gibt, die ihre berufliche Zeit mit Tieren und in der Natur verbringen, Förster, Hirten und Bauern z. B., sondern auch darin, daß gerade die wildlebenden Tiere immer mehr durch Straßenbau und Industrialisierung, durch Erschließung von Gewerbe- und Baugebieten und dem damit einhergehenden Landschaftsverbrauch in Rückzugsgebiete und Naturreservate abgedrängt werden und dort gerade wegen ihrer

---

* Herrn Prof. Dr. Bernd Janowski zum 30.4.1993 in Dankbarkeit und zur Erinnerung an die gemeinsame Arbeit am "Tierband", die den Anstoß zu diesem Aufsatz gab. – Für wertvolle Hinweise und die Durchsicht des Manuskripts danke ich Frau Dr. H. Weippert (Heidelberg), Frau Ute Neumann-Gorsolke (Uetersen) und meiner Frau Susanne Schneider-Riede.

1 Siehe dazu unten S. 251–270 Anhang 1.

Seltenheit und Bedrohtheit wieder den Reiz des Exotischen für Wochen-end-Touristen gewinnen.
Wer sieht abseits von solchen Naturparks noch ein Reh sich scheu im Wald bewegend, äsend, immer wieder die Ohren lauschend erhoben, um Geräusche als Zeichen für Gefahren rasch zu erkennen? Das Eichhörnchen, das sich auf den Bäumen des eigenen Gartens geschickt von Ast zu Ast vorwärtsbewegt, ist da vielleicht noch die Ausnahme. Viel eher sehen wir die unzähligen von Autos zerquetschten Körper der geschundenen Kreatur an den Rändern der Autobahnen und Bundesstraßen, Zeugnisse für die Prioritäten der modernen Gesellschaft, in der der auf der Suche nach Futter über die Straße laufende Hase oder Igel angesichts der dort herrschenden Geschwindigkeiten kaum eine Chance hat[2]. Nicht die natürlichen Feinde der Tiere tragen zum Aussterben vieler Tierarten bei, sondern der den Tieren (und sich selbst) zum Wolf gewordene Mensch, dessen Drang nach Expansion keine Grenzen kennt und der damit die Lebensräume der übrigen Lebewesen immer mehr einschränkt[3].
Die Tiere sind uns weitgehend fremd geworden, sieht man von den unmittelbaren Hausgenossen ab, den Katzen und Hunden, den Kanarienvögeln und Meerschweinchen, die heute der einzige lebende Bezugspunkt für viele Menschen sind, eine Funktion übrigens, die der zweite Schöpfungsbericht eher dem Menschen zuschreibt, wenn er davon spricht, daß die Frau sein eigentliches Gegenüber ist. Dort wo der Mensch aber sich selbst überlassen ist, wird die existentielle Hilfe, die das Tier bieten kann, noch verstärkt: Die Hilfe nämlich, die darin besteht, seine Einsamkeit und damit seine Hilflosigkeit[4] zu durchbrechen. So werden die in der unmittelbaren Umgebung des Menschen lebenden Tiere vermenschlicht, weil sie einsam Gewordenen Wärme und Nähe geben, zum Gesprächspartner werden, ohne selbst sprechen zu können, und gleichzeitig ihrem menschlichen Gegenüber das Gefühl vermitteln, noch gebraucht zu werden. Daß Tiere dort zu Therapeuten des Menschen werden können, wo andere Hilfsmöglichkeiten versagen[5], wird mehr und mehr (wieder-)entdeckt.

---

2 Zu den Opfern des Straßenverkehrs bei Mensch und Tier siehe das engagierte Bändchen von *P. Ceelen*, Auf der Strecke bleiben, Asphaltkreuze im Gespräch, Stuttgart 1988.

3 Vgl. dazu eindrücklich auch *L. Vischer*, Mit den Tieren sein, EvTh 57 (1997) 283–305, 283–285.

4 Vgl. zu dieser Definition von Einsamkeit schon *G. v. Rad*, Das erste Buch Mose: Genesis (ATD 2–4), Göttingen [10]1976, 57 (zu Gen 1,18).

5 Vgl. die Beispiele bei *A. Engelien*, Weihnachtsfeier im Schweinestall, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 52 vom 25. Dez. 1992, 20 und bei *Ch. Biegler*, Mit

Wenn wir uns nun den Namen, die das alte Israel den Tieren gab, zuwenden, dann zeigt sich darin ein anderer Umgang mit ihnen, der natürlich begründet ist in unterschiedlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen, der uns aber etwas davon ahnen läßt, wie das Verhältnis des Menschen zum Tier einmal aussah.

Schon auf den ersten Seiten der Bibel wird etwas von dieser Beziehung des Menschen zum Tier sichtbar. Der Erschaffung des Menschen folgt die der Tiere. Und der Mensch gibt einem jeden von ihnen seinen Namen.

Immer wieder wurde in der Auslegung dieser Stelle hervorgehoben, daß der Mensch mittels der Namengebung die Tiere in seinen Lebensbereich einordnet[6]. Andere betonen, die Namengebung sei Ausdruck von Herrschaft über die Tierwelt[7]. Aber ist sie nicht eher Ausdruck der Beziehung, die der Mensch zu den Tieren eingeht[8]? Sie sind zwar nicht Fleisch von seinem Fleisch, aber sie sind Lebewesen wie er und haben dasselbe Geschick: Aus Erde vom Acker geformt, durch den Odem Gottes belebt[9], müssen sie wie der Mensch wieder zu Erde werden (vgl. Ps 104,29f). Mit der Erschaffung der Tiere ist nicht die vom Menschen ersehnte "Hilfe" vorhanden. Die ihm ebenbürtige Partnerin fehlt. Die Erschaffung der Frau bedeutet nun aber nicht die völlige Aufhebung der Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier, ihre Entwertung; diese Gemeinschaft hat nur eine andere Qualität[10]. Dafür spricht auch, daß der Mensch durch die Namengebung die Tiere bereits als zu seinem Lebensbereich gehörig anerkannt hat.

Schlange und Meerschwein gegen Krankheit und Einsamkeit, Rhein-Neckar-Zeitung Nr. 18 vom 23./24.1.1993.

6 Vgl. z. B. *O.H. Steck*, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament (TB 70), München 1982, 81.

7 So *A. Bietenhard*, Art. Name, BHH II (1964) 1284–1286, 1284; *W. Zimmerli*, 1. Mose 1–11: Urgeschichte (ZBK.AT I/1), Zürich 1967, 140f; *R. Bartelmus*, Die Tierwelt in der Bibel I: Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, in: *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 245–277, 264; *Steck*, Paradieserzählung, 32[44], vgl. die Argumente dagegen bei *M.-L. Henry*, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 20–61, 26[11]. *A. de Pury*, Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel, in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 112–149, spricht von einem "Akt der Souveränität" des königlichen Menschen, der aber nicht beinhalte, daß die Tiere zum Objekt degradiert werden (ebd. 134).

8 Vgl. *Vischer*, Mit den Tieren sein, 286f.

9 Diese Aussage fehlt in Gen 2.

10 So auch *de Pury*, Gemeinschaft, 127.

Vielleicht ist das auch der Grund dafür, daß zwar Vieh, Vögel und Tiere auf dem Feld, also die zahmen und die wilden Erdbewohner und die Bewohner der Lüfte eigens aufgezählt, die Bewohner der Meere und Flüsse aber, die Fische, nicht erwähnt werden[11]. Denn sie gehören nicht zum unmittelbaren Lebensbereich des Menschen[12]. Auffällig ist ferner, daß der Prozeß der Domestikation in Gen 2 vorausgesetzt wird, denn der Text unterscheidet zwischen בְּהֵמָה und חַיָּה, also den zahmen und den wilden Tieren[13]. Aber anders als nach dem Fall ist die Nähe zum Menschen für alle Tiere noch die gleiche. Noch ist die Feindschaft zwischen Menschen- und Teilen der Tierwelt nicht in Sicht.
Leider zählt Gen 2 die verschiedenen Namen, mit denen der Mensch die Tiere bezeichnet, nicht eigens auf, allein die Schlange (נָחָשׁ) erscheint in Gen 3 und wird sofort mit einem sie qualifizierenden Merkmal benannt: Sie war listiger als die übrigen wilden Tiere. Andere Tiernamen werden nicht erwähnt. Aber schon die Tatsache, daß die Namengebung Teil des "jahwistischen" Schöpfungsberichtes ist, zeigt, daß sie Anlaß war für die Menschen zum Nachdenken und Nachfragen. Die Namengebung war nach der Intention von Gen 2 kein Zufall, sondern ein mitschöpferischer Akt des Menschen, der Nähe und Beziehung zu den Tieren voraussetzt und durch den die Tiere erst Teil der geschaffenen Welt werden[14]. Zwar gibt der Text keine Kriterien für die Benennung der Tiere an. Aber wenn er betont, daß jedes Tier seinen Namen erhielt (וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם

---

11 Interessanterweise sind im biblischen Hebräisch (anders als im Ägyptischen, wo an die 50 Fischnamen überliefert sind) neben der allgemeinen Bezeichnung דָּגָה / דָּג / דָּאג keine besonderen Namen für Fischarten belegt (vgl. *G.J. Botterweck*, Art. דָּג, ThWAT II [1977] 139–147, 140.144).

12 Gen 2,4b–3,24 liegt die Sicht des Regenfeldbau betreibenden Bauern zugrunde (vgl. Gen 2,5).

13 Während in Gen 2,19 nur die beiden Tiergruppen חית השדה und עוף השמים vorkommen, werden in Gen 2,20 drei Gruppen von Tieren vom Menschen benannt: בהמה - עוף השמים - חית השדה. חית השדה meint daher in V. 19 wohl allgemein die Landtiere, in V. 20 die von den zahmen Tieren unterschiedenen Wildtiere (vgl. *G.J. Botterweck*, Art. בְּהֵמָה, ThWAT I [1973] 523–536, 524f). *M.-L. Henry*, Art. Tier, BHH III (1966) 1984–1987, geht davon aus, daß die domestizierten Tiere als solche erschaffen wurden: "Es war also schon in alter Zeit keine Erinnerung mehr an ihre Zähmung lebendig" (ebd. 1984).

14 Vgl. dazu *C. Westermann*, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 90–106, 92, sowie *ders.*, Schöpfung (TT 12), Stuttgart 1983, 121: "Die Tiere als Geschöpfe haben keinen Namen; Namen erhalten erst die der Welt des Menschen zugeordneten Tiere, und darum kann auch nur der Mensch selbst ihnen Namen geben."

נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ[15]), so setzt er sicherlich die in Israel zur Zeit der Abfassung von Gen 2 bekannten Tiernamen voraus[16].

Der "jahwistische" Schöpfungsbericht mit seinen ätiologischen Absichten gibt somit nicht nur eine Erklärung auf die Fragen nach der Feindschaft zwischen Mensch und Tier, nach dem entbehrungsreichen Leben des Menschen[17], sondern er beantwortet auch die Frage, wozu die Tiere geschaffen sind und wann und von wem sie ihre Namen erhalten haben. Nicht von Gott, wie man ja auch erwarten könnte[18], sondern von dem ersterschaffenen Menschen. Und indem er den Namen jedes Tieres ausspricht, erfaßt er jeweils etwas von seinem Wesen. Sehr schön zeigt das *M.L. Henry* in ihrem klassischen Aufsatz "Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen": Namengebung ist mehr als "die markierende Bezeichnung eines Gegenstandes oder Lebewesens". In ihr "bekundet sich die Erfahrung eines Anderen, das in irgendeinem Sinne ein vertrautes Du ist. Spontane Benennung kann nur erfolgen, wo ein Gegenüber spontan erkannt wurde, wo Wesen vom gleichen Wesen ist, das sich sofort und mühelos erschließt. ..."[19].

Nicht nur die von Tieren handelnden Erzählungen, Legenden und Sprüche können uns daher Auskunft geben "über den Menschen, ... über sein Selbstverständnis und sein Weltverständnis"[20]. Auch die Namen der Tiere können Informationen darüber enthalten.

Was aber verraten uns die Tiernamen, die sich in der hebräischen Bibel finden und die der Text von Gen 2 sicherlich voraussetzt, über ihre Träger und das Verhältnis des Menschen zu ihnen? Welche Kriterien für die Benennung können wir ihnen entnehmen?[21]

---

15 Zur Deutung dieses grammatikalisch schwierigen Satzes s. *B. Jacob*, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 96 und *K. Koch*, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, hg. v. *B. Janowski* und *M. Krause*, Neukirchen 1991, 238–247, 245f.

16 Vgl. dazu *Zimmerli*, ZBK.AT I/1, 139; *Steck*, Paradieserzählung, 48[92].

17 Zu diesen die Gegenwart des Erzählers betreffenden Fragen vgl. *de Pury*, Gemeinschaft 122f.

18 Vgl. z. B. die Benennung der ersten Schöpfungswerke durch Gott in Gen 1,6–10.

19 *Henry*, Das Tier, 26; etwas von diesem spontanen Erkennen ist bei uns erhalten geblieben, wenn wir ein Haustier benennen, den Kater "Felix", die Katze "Miez" usw.

20 *Henry*, Das Tier, 21.

21 Die benutzten Wörterbücher werden folgendermaßen abgekürzt: **GB**: *W. Gesenius*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. v. *F. Buhl*, Berlin etc. 1962 (=[17]1915); **GB[18]**: *W. Gesenius*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. v. *R. Meyer* und *H. Donner*, Bd. 1–2, Berlin etc. [18]1987.1995; **HAL**: *L. Köhler / W. Baumgartner / J.J. Stamm*, Hebräisches

II. Zur Statistik und Klassifikation

Ca. 208 Tiernamen[22] enthält das Alte Testament, davon ca. 90 Namen für Säugetiere (ca. 44 für zahme, 46 für wilde Tiere), ca. 42 Vogelnamen, davon allein 10 für Greifvögel, ferner Namen von mythischen Tieren (Rahab, Levjathan, Behemot), von Schlangen (12) und anderen Kriechtieren und allein 10, z.T. miteinander verwandte Bezeichnungen für die Heuschrecke. Doch sind längst nicht alle in Israel bekannten Tiere namentlich belegt. So fehlen z. B. Bezeichnungen für die Katze[23] und für den Elefanten, obwohl z. B. Elfenbein als Material durchaus Verwendung fand[24].

---

und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Band 1–4, Leiden ³1967–1990. – Zu den ugaritischen Termini, die, sofern belegt, zum Vergleich genannt werden, siehe neben den Artikeln in HAL und ThWAT *C.H. Gordon*, Ugaritic Textbook (AnOr 38), Rom 1965, 347ff (Glossar).530ff (Englisch-Ugaritischer Index); *J. Huehnergard*, Ugaritic Vocabulary in syllabic Transcription (HSS 32), Atlanta / Georgia 1987; *K. Aartun*, Studien zur ugaritischen Lexikographie. Mit kultur- und religionsgeschichtlichen Parallelen. Teil I: Bäume, Tiere, Gerüche, Götterepitheta, Götternamen, Verbalbegriffe, Wiesbaden 1991. Für die vergleichende Semitistik s. *A. Murtonen*, Hebrew in its westsemitic settings. A comparative survey of non-masoretic Hebrew dialects and traditions. Part one: A comparative Lexicon, Section Bb: Root System: Comparative material and discussion (Studies in Semitic languages and linguistics XIII), Leiden etc. 1989. Für die akkadischen Bezeichnungen vgl. neben *W. von Soden*, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965ff (= AHW) und Chicago Assyrian Dictionary, 1956ff (= CAD): *B. Landsberger*, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie ḪAR-RA = *ḪUBULLU* (ASAW 42/6), Leipzig 1934 = *Landsberger*, Fauna; *ders.*, The Fauna of Ancient Mesopotamia I/II (Materialien zum sumerischen Lexikon [=MSL] VIII/1+2), Rom 1960/2; *A. Salonen*, Agricultura mesopotamica nach sumerisch-akkadischen Quellen (AnAcScFen 149), Helsinki 1968; *ders.*, Hippologica Accadica (AnAcScFen 100), Helsinki 1955; *ders.*, Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien (AnAcScFen 196), Helsinki 1976; *ders.*, Vögel und Vogelfang im alten Mesopotamien (AnAcScFen 180), Helsinki 1973.

22 Je nach dem, ob man maskuline und feminine Formen jeweils eigens zählt und ob man Konjekturen mitrechnet, ergeben sich Schwankungen in der Gesamtzahl. Eine Zusammenstellung der hebräischen (und aramäischen) Tiernamen und Tierbezeichnungen findet sich bei *P. Riede*, Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen, in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 361–376 = unten S. 271–288; die dort enthaltene Liste muß um II נֹצָה ([Hi 39,13] = fem. von II נֵץ = Falke; siehe dazu HAL, 676), זֹחֵל (Dtn 32,24; Mi 7,17), eine nicht näher spezifizierte Bezeichnung für ein Reptil (s. dazu unten Abschn. I/4), und um רַהַב ergänzt werden; eventuell ist auch noch פִּרְחַח (sic!) "Brut" (von I פרח) in Hi 30,12 in die Liste der Tierbezeichnungen aufzuzunehmen, ferner בְּנוֹת הַשִּׁיר "Singvögel" (Koh 12,4) und זָמִיר "Sänger (?)" (Hld 2,12), vgl. *G.R. Driver*, Birds in the Old Testament I. Birds in Law, PEQ 87 (1955) 5–20, 6.

23 Belegt erst in Bar 6,22.

24 Zur Bezeichnung שֶׁנְהַבִּים 1 Kön 10,22 // 2 Chr 9,21 vgl. *S. Powels*, Indische Lehnwörter in der Bibel, ZAH 5 (1992) 186–200, 194.

Während es meist schwierig ist, die hebräischen Namen der Tiere in unsere modernen zoologischen Kategorien einzuordnen[25], kann die Etymologie in vielen Fällen Hilfen zur Deutung der Tiernamen bieten, vor allem dann, wenn diese "eine markante Eigenschaft des Tieres für die Benennung zu Grunde legen"[26].
Doch müssen längst nicht alle Tiernamen verbale Etymologien aufweisen. "Mitunter ließe sich ... fragen, ob die Zusammenhänge nicht auch umgekehrt gesehen werden können, d.h. ein (etymologisch nicht analysierbarer) T.[iername] liefert den Grundbegriff, von dem ein Verbum 'sich wie das Tier NN verhalten' abzuleiten ist"[27]. "Gesichert sind solche Fälle, in denen der T.[iername] gleichsam 'urverwandt' in benachbarten Sprachen auftritt"[28]. Diese auf das Ägyptische bezogene Feststellung *W. Westendorf*s gilt *vice versa* auch für die hebräischen Bezeichnungen. Viele der hebräischen Namen, die parallel in anderen semitischen Sprachen auftreten, können so echte Eigennamen darstellen.
Allerdings dürften viele Bezeichnungen schon für den Menschen im alten Israel Fremdworte gewesen sein, "deren Ableitung und Sinngebung er nicht immer durchschaute"[29]. Viele dieser Worte werden sich – zusammen mit den Produkten, die durch sie bezeichnet wurden – durch den Fernhandel verbreitet haben. So wird wahrscheinlich קוֹף "Affe" (1 Kön 10,22 // 2 Chr 9,21) ein Wanderwort darstellen, dessen häufig vermuteter Ursprung im Sanskrit (< *kapi*) nicht eindeutig ist (vgl. akkad. *uqūpu*[30]).
"Gerade im Kreis der Benennungen der ältesten Haustiere und ihrer Körperteile gibt es sowieso viele ... Beispiele von Kultur- und Wanderwörtern,

---

25 Zur Problematik vgl. *P. Riede*, Tiernamen und Tierbezeichnungen, in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 377–381.

26 *W. Westendorf*, Art. Tiernamen, LÄ VI (1986) 588f, 588.

27 Ebd. mit Beispielen aus dem Ägyptischen.

28 Ebd. mit Verweis auf äg. *z3b* "Schakal" und die inneräg. Ableitung *z3b* "(wie ein Schakal) herumziehen". Für das Verhältnis von nominalen und verbalen Wurzeln im Semitischen vgl. grundsätzlich *W. von Soden*, Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33/47), Rom 1969, 51f.

29 *J. Schreiner*, Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7), in: *Janowski / Neumann-Gorsolke / Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 219–239, 227f.

30 Vgl. dazu *Salonen*, Jagd, 230.267; *Landsberger*, Fauna, 87; AHW, 1427b und ausführlich *Powels*, Lehnwörter, 195f; weitere Belege bei *Murtonen*, Lexicon, 373, s.v. *QWP* II. Dagegen nimmt HAL, 1018 für das hebr. קוֹף "vielleicht / wohl Lw. aus Äg." an (vgl. äg. *gjf*); vgl. auch GB, 709. Für eine solche Ableitung aus dem Ägyptischen könnte sprechen, daß seit dem Neuen Reich in Ägypten Paviane und Grüne Meerkatzen, die früher im Lande heimisch waren, aus Nubien und Punt importiert und z.T. auch nach Mesopotamien exportiert wurden (vgl. *P. Maiberger*, Art. Affe, NBL I [1991] 60).

die nicht aus einer bestimmten Sprachgruppe herzuleiten sind. Solche sind z. B. das akkadische *šūru*, hebr. שׁוֹר, arab. *ṯaur*, womit zu vergleichen sind gr. ταῦρος, lat. *taurus*, altpreuss. *tauris*, got. *stiur*, ahd. *stior*, nhd. *Stier*, als deren Grundform von den Indogermanisten **(s)tewros*, eig. 'der Dicke, Feste' (mit altind. *sthūrás* 'dick, fest' verglichen) eingesetzt worden ist"[31].
Die Namen sind z.T. Personifizierungen von Abstrakta[32]; sie nehmen Bezug auf bestimmte Eigenschaften der Tiere, ihr Aussehen (z. B. ihre Färbung), ihren Lebensraum, besondere Fähigkeiten, die sie auszeichnen, das Alter eines Tieres (vor allem, wenn es für eine Gattung mehrere Bezeichnungen gibt); manche Namen ahmen charakteristische Rufe nach[33].
Darauf soll nun im folgenden näher eingegangen werden, auch wenn viele Herleitungsversuche äußerst umstritten sind und bei dem heiklen Thema der Erklärung der biblischen Tiernamen längst noch kein Konsens erreicht ist.

III. Namen, die sich auf bestimmte Eigenschaften beziehen

1. Das Aussehen

Daß Tiere nach ihrem Aussehen benannt werden, ist uns auch im Deutschen nicht fremd: Wir kennen z. B. das Rotwild, den Braunbären und die Schildkröte. Auch im Hebräischen dienen charakteristische Farben oder Färbungen der Tiere zur näheren Bezeichnung: So spielt der Name צָבוּעַ "die Farbige, farbig Gestreifte" (von I צבע färben[34]; vgl.akk. *bụṣu*[35]; ja. /

31 *Salonen*, Hippologica, 78[1]; AHW, 1287; *H.-J. Zobel*, Art. שׁוֹר, ThWAT VII (1993) 1199–1205, 1200.

32 Vgl. *W. Eilers*, Zur Funktion der Nominalformen. Ein Grenzgang zwischen Morphologie und Semasiologie, WO 3 (1964) 80–145, 133, der zur Bildung der semitischen Tiernamen feststellt: "... wie es scheint (bestehen sie oft) ... einfach aus den der Vorstellung entsprechenden Abstraktnomina", und er fährt fort, "... ob der Bedeutungsübergang vom Abstraktum ('Inbegriff von') zum konkreten Tier direkt erfolgte? Wir sind wieder geneigt, darin Ellipsen zu sehen ..." (132[1]).

33 Vgl. zur Art der Namengebung schon *Jacob*, Das erste Buch der Tora, 96. Für die Verhältnisse in Ägypten s. *Westendorf*, Tiernamen, 588f. Zur Frage der Klassifikation der Tiernamen s. auch *E. Schwab*, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43, 43. Die dort genannten Einteilungen bezogen auf Tiervergleiche lassen sich z.T. auch auf die Tiernamen übertragen. Ähnliche Einteilungen finden sich auch bei *C. Wolterman*, On the names of birds and hieroglyphic sign-list G 22, G 35 und H 3, Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap ex oriente lux 32 (1991/92) 119–130.

34 Vgl. HAL, 936f; GB, 672; *Murtonen*, Lexicon, 354, s.v. *CB&*: "The word for hyaena has become a wandering one and suffered many phonological and structural variations

syr. *'p'h*; äth. *ṣĕ'ĕb*, arab. *ḍabu' / ḍab'* "Hyäne") in Jer 12,9 auf die Färbung eines Tieres an, wobei nicht ganz geklärt ist, auf welches:

> Ist mir mein Erbteil zur Höhle einer צָבוּעַ geworden, daß Raubvögel es umlagern?[36]

Am wahrscheinlichsten ist, daß die Streifenhyäne gemeint ist[37], die u.a. in Nordafrika, Palästina, Syrien und Persien vorkommt[38] und "gerne in verlassenen Erdhöhlen anderer Tiere (ruht)"[39]. Die Farbe ihres Felles besteht aus einem "gelblichen Weißgrau, von welchem sich schwarze Querstreifen abheben"[40].
Auch der Leopard (נָמֵר < **nimr / namr*, vgl. akk. *nimru* [AHW, 790; CAD N, 234f: Panther]; arab. *namir*, syr. *nemrā*; äth. *namer*; aram. *n^emar*[41]) fällt durch seine Flecken auf, eine Eigenschaft, die sprichwörtlich für die Unabänderlichkeit einer Sache steht:

> Kann etwa ein Kuschiter seine Haut wandeln oder ein Leopard seine Flecken? So wenig könnt auch ihr Gutes tun, die ihr Böses gewohnt seid (Jer 13,23),

fragt Jeremia vorwurfsvoll die Jerusalemer und spielt damit auf die charakteristische Färbung[42] dieser Raubkatze an, die sie von ihren Artgenos-

---

... but its derivation from this root (sc.: צבא) (as the multicoloured one) is nevertheless plausible".

35 AHW, 143a; CAD B, 349, vgl. *Salonen*, Jagd, 193; *Landsberger*, Fauna, 79.

36 Zur Interpretation s. *J.A. Emerton*, Notes on Jeremiah 12,9 and some suggestions of J.D. Michaelis about the Hebrew Words *naḥā*, *'æbrā*, and *jadā'*, ZAW 81 (1969) 182–191, 182–188 und *G.R. Driver*, Birds in the Old Testament II. Birds in Life, PEQ 87 (1955) 129–140, 139f.

37 Vgl. *J. Feliks*, Art. Hyäne, BHH II (1964) 755. Anders *A. Weiser*, Das Buch des Propheten Jeremia (ATD 20/21), Göttingen ²1956, 112: "Sein (Jeremias) Volk kommt ihm vor wie der kleine bunte Vogel, über den die Raubvögel von allen Seiten herfallen, weil sie den Fremdling nicht in ihrer Mitte dulden." Zur Stelle vgl. auch *H.-P. Müller*, "Der bunte Vogel" von Jer 12,9, ZAW 79 (1967) 225–228.

38 Vgl. [*A.E. Brehm*], Der farbige Brehm, nach der 2., überarbeiteten Auflage von Brehms Tierleben 1878ff überarbeitet und ergänzt von *Th. Jahn*, Freiburg ²⁰1990, 87 (im folgenden: "*Brehm*").

39 *P. Maiberger*, Art. Hyäne, NBL II (1995) 206.

40 *Brehm*, 86.

41 Vgl. *Salonen*, Jagd, 219f.226ff; vgl. schon die Wendung "[*kīmā*] *nimri tukkupat*" "wie ein Panther getüpfelt", zit. bei *Landsberger*, Fauna, 77; zur Problematik der Übersetzung des Wortes *nimru* / *namer* vgl. *M.J. Mulder*, Art. נָמֵר, ThWAT V (1986) 463–468, 464f.

42 Rötlich-gelb mit schwarzen Flecken, vgl. dazu *J. Feliks*, Art. Parder, BHH III (1966) 1390.

sen unterscheidet. Z.T. nimmt man eine Ableitung von I *נמר an, einer Wurzel, die man in Bezug bringt mit arab. *namira* "fleckig sein"[43] (vgl. das vom Nomen abgeleitete mhe. Verb *nmr* pi. "fleckig machen"). Doch dürfte hier der Fall umgekehrt liegen und das Ausssehen des Tieres zur Bildung des arab. Verbs *namira* geführt haben[44].

Auch die Färbung der Schlangen könnte Anlaß zur Namensbildung geworden sein. So kann das Wort שָׂרָף "adj. oder sbst. sein ... und dürfte ... mit I שׂרף zusammenhängen. Es bedeutet danach von der Farbe oder vom brennenden Biß her: glühend, brennend, bzw. 'der Glühende, Brennende'"[45]. נָחָשׁ[46] dagegen, die Gattungsbezeichnung für Schlangen[47], wird mit dem hebräischen Wort für Kupfer, נְחֹשֶׁת, in Verbindung gebracht und könnte so auf die metallisch glänzende Haut dieses Kriechtieres anspielen[48]. Doch ist diese Ableitung eher unwahrscheinlich und mit einem Primärnomen zu rechnen[49].

Das Hapaxlegomenon שְׂמָמִית[50] (Spr 30,28) schließlich dürfte zusammenzustellen sein mit dem von *סַם "Spezerei" abgeleiteten Verbum סמם/שׂ "färben", vgl. arab. *sāmm abraṣ*, "die Aussätzige", d.h. "die gefleckte

---

43 Vgl. HAL, 662; andere sehen in נָמֵר ein Primärnomen, vgl. *Mulder*, נָמֵר, 464.

44 Vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 283, der das Wort für ein Wanderwort hält.

45 HAL, 1267, vgl. GB, 794, ebenso *E. Firmage*, Art. Zoology, ABD VI (1992) 1109–1167, 1159[73]; *K Jaroš*, Art. Seraf(im), NBL III (2001) 574. Vgl. auch *U. Rüterswörden*, Art. שָׂרָף, ThWAT VII (1993) 882–891, 887: Das Wort ist eine *qaṭal*-Bildung von *śrp* (BLe § 61 m"-o". "Da *śrp* ein transitives Verb ist, würde mit *śārāp* eine Größe bezeichnet, die etwas versengt" (ebd.). Einen anderen Ableitungsversuch macht *M. Görg*, Die Funktion der Seraphen bei Jesaja, BN 5 (1978) 28–39 (Zusammenhang mit äg. *sfr* "Greif").

46 Vgl. ug. *nḥš*, zu den Belegen in Ugarit vgl. *H.J. Fabry*, Art. נָחָשׁ, ThWAT V (1986) 384–397, 390f; *M. Dietrich / O. Loretz / J. Sanmartín*, Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung RS 24.244 = UG. 5, S. 564FF. Nr. 7, UF 7 (1975) 121–125; *M. Tsevat*, Der Schlangentext von Ugarit UT 607 – KTU 1.100 – UG V, 564ff – RS 24.244, UF 11 (1979) 759–778; *M. Dietrich / O. Loretz*, Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107:7b–13a.19b–20), UF 12 (1980) 153–170.

47 Vgl. *Fabry*, נָחָשׁ, 386.

48 Vgl. *O. Keel / M.Küchler / Chr. Uehlinger* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich / Einsiedeln / Köln 1984, 163f, 164 (im folgenden: OLB 1). Zu anderen Ableitungsvorschlägen s. *Fabry*, נָחָשׁ, 385: Diskutiert werden folgende Zusammenhänge: arab. *ḥanaš* "Schlange, Insekt, Vogel"; *lḥš* "zischeln"; *rḥš* "erregt, bewegt sein"; äg. *nḥśj* "schwarz, dunkel, düster". Zur Identifizierung der hebräischen Schlangennamen mit heutigen zoologischen Bezeichnungen s. *M.-L. Henry*, Art. Schlangen, BHH III (1966) 1699–1701, 1699f.

49 So auch *Fabry*, ebd. und *Murtonen*, Lexicon, 280 s.v. *NXŠ*.

50 Vgl. mhe. סְמָמִית; ja. / syr. סְמָמִיתָא (Gecko).

Eidechse", und "eine Bezeichnung für die Gecko genannte Art der Eidechsen"[51] darstellen.

Sein rötliches Fell hat wie im Deutschen der Name für den Rehbock / Damhirsch "יַחְמוּר" (Dtn 14,5; 1 Kön 5,3; vgl. ug. *jḥmr* ?, arab. *jaḥmūr*; ja. / syr. יַחְמוּרָא) im Blick (vgl. II חמר rot, rötlich, erdfarben sein)[52].

Auch für חֲמוֹר (vgl. ug. *ḥmr*[53]), "das rote Tier", den "Esel"[54] kommt eine Ableitung von II חמר infrage, möglich wäre allerdings auch ein Zusammenhang mit arab. *ḥmr* "aufladen"[55], so daß der Name eine der wesentlichen Aufgaben des Esels, die des Lasttieres nämlich, aufnehmen würde[56]. Andere wiederum sehen einen Zusammenhang zur Wurzel I חמר qal "wütend sein", so daß חֲמוֹר "auf die störrischen und arbeitsunlustigen Charaktereigenschaften des Esels hinweisen würde"[57]. Doch ist ebenso denkbar, daß die Verben die unterschiedlichen Eigenschaften des Esels aufnehmen und so vom Nomen abgeleitet sind. Neben dem Wort חֲמוֹר, das sich stets auf das männliche Tier bezieht, kennt das Hebräische die Bezeichnungen אָתוֹן für die Eselin, עַיִר "Eselshengst" und פֶּרֶד "Maultier"[58]. "Insgesamt zeigt der Bezeichnungsreichtum, den das Hebr. bereits von den ältesten Schichten des AT an für das Wort 'Esel' hat, deutlich die Verbreitung und Wertschätzung dieses Tieres im vom Eselnomadismus geprägten Palästina an"[59].

Aber nicht nur die Farben von Tieren bilden Anlaß zur Bildung von Bezeichnungen. Auch die Art ihres Fells oder andere charakteristische Auffälligkeiten in ihrem Aussehen können Tiernamen zugrundeliegen. Die Hände der Fledermäuse z. B. "sind zu Flugwerkzeugen umgewandelt und deshalb riesig vergrößert, während der Leib das geringste Maß der Größe hat". "Um ihre Flughaut leichter breiten und aufflattern zu können, befestigen" sie "sich während ihrer Ruhe mit den Krallen der Hinterbeine an ir-

---

51 HAL, 1247, vgl. GB, 788; *J.J. Hess*, Beduinisches zum Alten und Neuen Testament, ZAW 35 (1915) 120–131, 127f.

52 Vgl. *Firmage*, Zoology, 1157[21]; HAL, 389; GB, 298; GB[18], 460.

53 Vgl. akk. *imēru* "der Rötliche" (AHW, 375f; CAD I/J, 110–113), ass. *emāru*, aram. *ḥamār*, syr. *ḥ ͤmārā*, arab. *ḥimār*, äth. *ḥāmār*, Grundform *ḥimār* (*Salonen*, Hippologica, 52).

54 Vgl. dazu HAL, 314.316 (s.v. I חמר); GB, 240; GB[18], 364.

55 So auch *Murtonen*, Lexicon, 187, s.v. *XMR*, der von einem Wanderwort spricht.

56 Daneben ist er Zug- und Reittier (*Salonen*, Hippologica, 46).

57 *W.Th. in der Smitten*, Art. חֲמוֹר, ThWAT II (1977), 1036–1042, 1038. "Etwas Ähnliches – wenn auch ins Positive gewendet – liegt im Griech. beim Zusammenhang zwischen ὄνος 'Esel' und ὀνάσθαι 'nützen' vor" (ebd.).

58 Dazu siehe III/4. Zu hebr. בִּכְרָה siehe unten V.

59 *In der Smitten*, חֲמוֹר, 1038.

gendeinem erhabenen Gegenstand und lassen ihren ganzen Körper nach abwärts hängen"[60]. Während sie hängen, ist ihr Leib von den Flughäuten bedeckt. Darauf dürfte sich der hebräische Name der Fledermaus עֲטַלֵּף "Manteltier" (vgl. mhe., ja. עֲטַלֵּפָא; pun. ὀθολαβάθ = עטלפת) beziehen, ein Wort das abgeleitet ist von עטף "(sich) bedecken" (+ ל-insertum *'aṭṭaf* > *'alṭaf*)[61].
Der Ziegenbock dagegen heißt wegen seines zottigen Fells שָׂעִיר "Haariger" (vgl. I שָׂעִיר "behaart"[62]).
Schwieriger ist es, Tiernamen, die nur selten belegt sind, zu erklären: Zu diesen Namen gehört דִּישֹׁן (Dtn 14,5)[63], ein Wildtier, vielleicht der Wisent[64]. Möglicherweise steht das Wort in Verbindung mit דשן qal "fett werden", was auf die Körpermaße des Tieres anspielen könnte.
Hin und wieder können Tiernamen auch über Konjekturen erschlossen werden, weil nur sie für die betreffenden Textstellen einen schlüssigen Sinn ergeben: Dazu gehört das Wort *עֲמַלֵּץ (< *'amlāṣ*) "Hai", das ursprünglich in Ps 74,14 gestanden haben könnte[65] und von מלץ "gleiten"[66], vgl. arab. *malīṣ* "glatt, schlüpfrig sein", abzuleiten ist[67].

---

60 *Brehm*, 46.

61 Vgl. HAL, 770; GB, 580; *Driver*, Birds I, 18; *Murtonen*, Lexicon, 316.

62 Vgl. *Firmage*, Zoology, 1157[12]; HAL, 1250; GB, 789. Zu den ebenfalls mit dem Terminus שְׂעִירִים bezeichneten Bocksgeistern / Satyren vgl. *B. Janowski*, Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt. Ein Beitrag zur biblischen Dämonologie, II. Bocksgeister / Satyre שעירים, in: *D. Trobisch* (Hg.), In dubio pro Deo. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geb. von *G. Theißen* (masch.), Heidelberg 1993, 158–160, 158.

63 Vgl. akk. *ditānu* (*didānu*) < **dithan* (AHW, 173f), ein spätchalkolithisches Substratwort mit der Endung *-an* (*Salonen*, Jagd, 10.197), vgl. *Landsberger*, Fauna, 92f.94, der auf folgendes Äquivalent von *alim* (= akk. *ditānu*) verweist: *karšānu* (AHW, 450b): "Dies weist auf ein Tier, das durch die Größe seines Bauches bzw. seines Verdauungsapparates hervorragt, was zu dem im Vergleich mit dem Auerochsen dickbäuchigen Wisent nicht übel paßt" (ebd. 94, vgl. ebenso CAD D, 164f; *Salonen*, Jagd 206).

64 So HAL, 212, vgl. 224f.

65 Vgl. *H.-J. Kraus*, Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1–59 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn [5]1978, 676f. Anders *J. Barr*, Comparative philology and the text of the Old Testament, Oxford 1968, 236f.

66 Vgl. Ps 119,103; Hi 6,25 und HAL, 562, sowie *H. Donner*, Ugaritismen in der Psalmenforschung, ZAW 79 (1967) 322–350, 338[103] (zu den Lesarten).

67 Zur Problematik dieser Konjektur s. *H.-P. Müller*, Art. צִי, ThWAT VI (1989) 987–991, 990; *Janowski*, Repräsentanten (s. Anm. 58), IV. Wüstendämonen צִיִּים, 161–163, 162.

Ein Sonderproblem stellt das Substantiv בְּהֵמוֹת dar (Hi 40,15–24), "das als Nilpferd gedeutet zu werden pflegt"[68]. Viele halten das Wort für einen Plural extensivus[69] von בְּהֵמָה, was dann zur Übersetzung "gewaltiges Tier" führen würde. Andere leiten das Wort vom ägyptischen *pꜣ-iḥ-mw*[70] ab, das aber als Kompositum nicht nachgewiesen ist[71]. "Der Plural dürfte zunächst als besonders großes Tier, als Riesentier oder Ungetüm verstanden worden sein und dann vielleicht wegen volksetymologischer Anklänge an den 'Wasserochsen' oder das 'Flußrind' die Bedeutung Nilpferd ... erhalten haben"[72]. Auch die Beschreibung in Hi 40,16–18 deutet auf ein gewaltiges Tier hin, das aber, ebenso wie der Mensch, Geschöpf Gottes ist:

> Sieh doch die Kraft in seinen Lenden
> und die Stärke in den Muskeln seines Leibs!
> Wie eine Zeder läßt es hängen seinen Schwanz;
> straff sind verflochten seiner Schenkel Sehnen.
> Seine Knochen sind Röhren von Erz,
> wie Eisenstangen sein Gebein.

2. Die Stärke

Nur wenige Tiere in der Umgebung des Menschen verfügen über so starke Körperkräfte wie der Stier bzw. der Hengst, die אַבִּיר, "Starker"[73], genannt werden können[74]. Auch der Widder ist häufig ein Symbol für Kraft. So ist es nicht verwunderlich, daß seine Bezeichnung אַיִל (vgl. ug. *ꜣl*?[75];

---

68 *M.-L. Henry*, Art. Behemot, BHH I (1962) 212f, 212; *W. Herrmann*, Eine notwendige Erinnerung, ZAW 104 (1992) 262–264, plädiert für die – einzig korrekte – Übersetzung "Flußpferd", vgl. *ders.*, Art. Nilpferd, NBL II (1995) 928f.

69 Vgl. dazu GK § 124b; HAL, 108; GB, 86.

70 Vgl. GB[18], 128.

71 Vgl. dazu *Botterweck*, בְּהֵמָה, 533.

72 *Botterweck*, בְּהֵמָה, 533.

73 Vgl. GB, 5; *K. Koenen*, Art. Rind, NBL III (2001) 363–365, 363; *ders.*, "... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen" (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament, Bib. 75 (1994) 540–546, 542.

74 Belege für die Bedeutung "Stier" sind Jes 34,7; [Jer 46,15;] Ps 22,13; 50,13; 68,31 (?), für "Hengst" Ri 5,22; Jer 8,16; 47,3; 50,11. Im Akk. hat *abāru* die Bedeutung "Kraft, Stärke" (vgl. AHW, 4; CAD A, 38), "ohne daß man diese im Stier besonders symbolisiert sah", anders im Ugaritischen, wo *ꜣbr* ein starkes Tier (Stier oder Wildrind) bezeichnet, vgl. zur Etymologie *A. Kapelrud*, Art. אַבִּיר, ThWAT I (1973) 43–46, bes. 43f und *Murtonen*, Lexicon, 81, s.v. *'BR*.

75 Zur Problematik der Gleichsetzung von hebr. אַיִל (Widder) und ug. *ꜣl* vgl. *Aartun*, Studien, 8. Aartun nimmt an, daß ug. *ꜣl* < *'jln* "Hirsch" bedeutet. Der Wechsel von Sg. *ꜣl* und Pl. *'jlm* sei morphologisch begründet. Vgl. zur Etymologie der ugaritischen Ableitung ebd. 10.

akk. [*j*]*ālu*[76]) von der Wurzel II *אול "vorn, stark, mächtig sein" verbunden wird[77] und u.a. auf seine Funktion als Leittier der Herde anspielen könnte[78].
Mit der gleichen Wurzel könnte auch der Name des mesopotamischen Damhirschs, אַיָּל (vgl. ug. *'jl*, *3l*?; syr. *'ijjālā*, arab. *'ajjil*, *i/'ujjal* ; äth. *hajal*; ass. *ja*[*'a*]*lu*, akk. *ajālu*[79]), wegen seiner imposanten Gestalt in Verbindung stehen[80]. Mit Körper und Geweih des Hirsches hat man "seit alter Zeit die Vorstellung von übernatürlichen Kräften" dieses Tieres verbunden[81].

3. Die Funktion

Nur wenige Namen haben mit der Funktion zu tun, die Menschen Tieren beilegen. Dazu gehören möglicherweise חֲמוֹר[82], אַיִל[83] und אַלּוּף / אֶלֶף[84], und vielleicht auch כֶּבֶשׂ / כִּבְשָׂה, eine Bezeichnung für Oviden[85], sofern der von *Chr. Dohmen* postulierte Zusammenhang mit dem gemeinsemitischen Verb *kbš* "unterwerfen" bzw. *kbs* "walzen" (vgl. akk. *kabāsu*

76 AHW, 39a.

77 Vgl. HAL, 38f; GB, 29.

78 So auch *Firmage*, Zoology, 1157[15], vgl. *P. Riede*, Art. Widder, NBL III (2001) 1109f, 1110.

79 Vgl. dazu *Landsberger*, Fauna, 99: "Die Etymologie von *ajalu* ist dunkel. Akk., Hebr., Aram. stimmen genau überein, obgleich wir sicher annehmen dürfen, daß der Name des Hirsches nicht zum ursemitischen Bestand gehört hat. So bleibt die Möglichkeit einer gemeinsamen Entlehnung aus einer nichtsem. Sprache oder die Adaptierung eines Tiernamens ursprünglich anderer Bedeutung ... Als solcher kommt hebr. usw. *ja'il* um so mehr in Frage als, wie wir sahen, der Hirsch als Abart des Steinbocks aufgefaßt wurde. Freilich wäre dies nur unter der Voraussetzung möglich, daß ein kanaanäisches *ja'il* in der Form eines *ajal* ins Akkadische (wo es ein spätes Wort ist) entlehnt und von hier aus wieder ins Aram. und Hebräische entlehnt bzw. rückentlehnt wurde"; vgl. ferner AHW, 24; CAD A, 225f; *Salonen*, Jagd, 159.

80 Vgl. *Keel*, OLB 1, 148; HAL, 39; GB, 29f; *P. Maiberger*, Art. Hirsch, NBL I (1991) 166f, 166.

81 *Aartun*, Studien, 9.

82 Siehe dazu Abschnitt III/1.

83 Siehe dazu Abschnitt III/2.

84 Siehe dazu Abschnitt VI.

85 Im NW-Semitischen nimmt das hebr. *kabs/š* "Schaf" eine Sonderstellung ein (vgl. arab. *kabš* "junger Widder"; syr. *kebšā*, amor. *kabś(ān)um* / *kaśb(ān)um*, akk. *kabsu* "Jungwidder" [AHW, 481a; CAD K, 23]), da das Wort sonst in dieser Bedeutung selten belegt ist. Stattdessen erscheint das vom akk. *immeru* (AHW, 378) abgeleitete *'immer* II (vgl. aber Esr 6,9.17; 9,17 und *Chr. Dohmen*, Art. כֶּבֶשׂ, ThWAT IV [1984] 45–54, 45).

"treten, niedertreten": AHW, 415f) richtig ist, was aber fraglich scheint. *Dohmen* jedenfalls zieht aus seiner Vermutung den Schluß: "Vielleicht erklärt sich *kabsu* aus der frühen Nutzung der Schafe als Saateintreter oder zum Austreten des Getreides auf der Tenne"[86].
Dagegen ist רֶכֶשׁ (1 Kön 5,8; Mi 1,13; Est 8,10.14) ist mit רכס "anbinden"[87] zusammenzustellen[88] und meint wohl das Pferdegespann (Troßpferde, z.T. auch Streitwagengespanne), in speziellerer Bedeutung auch Postpferde. Auch hier tritt die Funktion des Tieres in den Vordergrund.

4. Verhaltensweisen

Verhaltensweisen der Tiere, deren Kenntnis besonders auf die enge Beobachtung der Natur durch die Menschen des alten Israel zurückgeht, spiegeln sich oft in Tiernamen wider. Und gerade charakteristische Eigenheiten der Tiere, die sie von andern unterscheiden, können etwas von ihrem Wesen erfassen.
Der Maulwurf (חֹלֶד; Lev 11,29)[89] und die Spitzmaus (*חֲפַרְפָּרָה; Jes 2,20) führen beide ein unterirdisches Leben und graben Gänge oder Löcher in die Erde, die ihnen als Lager oder Wohnung und zur Nahrungssuche dienen. Auf diese Tätigkeit spielt ihrer beider Name an: חֹלֶד "Maulwurf" (von *חלד mhe. "aushöhlen, graben"[90]) bzw. *חֲפַרְפָּרָה (von I חפר "graben nach, nachspüren"[91]).
Zur Gruppe der Insektenfresser gehört auch der Igel. Seine Eigenschaft, sich bei Gefahr zu einem eiförmigen Klumpen zusammenzurollen und da-

---

86 *Dohmen*, כֶּבֶשׂ, 46, vgl. 47 und *Eilers*, Nominalformen, 132¹. Die ebenfalls belegten Formen כִּשְׂבָּה / כֶּשֶׂב erklären sich durch Konsonantenmetathese.

87 Vgl. HAL, 1154.

88 Vgl. akk. *rakāsu* / *rakāšu* "binden, einspannen", äg.-aram. *rkš* "Gespann" und syr. רכשׁא "Pferd", sowie HAL, 1155; *M. Noth*, Könige. 1. Teilband: I Könige 1–16 (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn ²1983, 58. Zu akk. *rkš* s. *Salonen*, Hippologica, 266–268. Zur Deutung vgl. jetzt auch *G.A. Klingbeil*, רכשׁ and Esther 8,10.14: A Semantic Note, ZAW 107 (1995) 301–303.

89 Vgl. syr. *ḫuldā*; arab. *ḫald*, *ḫuld*.

90 Vgl. HAL, 303; GB, 231; GB¹⁸, 351; *K.M.* Beyse, Art. חלד, ThWAT II (1977) 958–960, 959f; *B.J. Diebner*, Art. Maulwurf, NBL II (1995) 745; Landsberger, Fauna, 107; *J. Feliks*, Art. Wiesel, BHH III (1966) 2172f, doch identifiziert er das Tier als Ratte; *Firmage*, Zoology, 1157²⁸ verweist zusätzlich auf aram. *ḥĕlad* "creep". Eine ähnliche Namensbildung wie bei חֹלֶד findet sich bei akk. *ḫarriru* "Wühler", dem Wort für die Feldmaus (vgl. *Landsberger*, Fauna, 107; AHW, 327b; CAD Ḫ, 113f.

91 Vgl. *Firmage*, Zoology, 1157²⁷; HAL, 327; GB, 250; GB¹⁸, 382.

bei die Stacheln zu sträuben[92], veranlaßte die Menschen, ihm den Namen קִפֹּד (von קפד "zusammenrollen"; vgl. ja. קִפְּדָא u.a.; syr. *qupp^{e}dā*; äth. *quĕnfĕz*, arab. *qunfuḏ*) zu geben[93] (vgl. Jes 14,23; 34,11; Zeph 2,14). Auch im Deutschen haben wir eine ähnliche Erscheinung: Das von dem Substantiv Igel abgeleitete Verbum "sich einigeln" impliziert entsprechend dem Verhalten des Tieres in der Natur Schutz und Abwehr. Das hebräische תּוֹלַעַת "Wurm"[94] dagegen geht vermutlich auf eine verschollene Wurzel תלע "nagen" zurück[95].
Eine andere Eigentümlichkeit könnte sich im Wort תַּן verbergen, das wohl einen dem Schakal verwandten Wildhund der Wüste meinen könnte[96]. Und "...wenn die Ableitung von einer Wurzel תנן 'sich ausstrecken' ... richtig ist, paßt sie gut zu einem schlanken, sich streckenden Tiere"[97].
Die "Spur" von Schnecken läßt sich aufgrund ihrer Schleimabsonderung auf einem trockenen Weg gut verfolgen. So entsteht eine Gleitbahn, auf der sie sich fortbewegen. Darauf spielt Ps 58,9 an, wenn er den falschen Göttern wünscht, sie sollten werden

> wie eine Schnecke, die zerfließend (תֶּמֶס) dahinzieht.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn diese Art des Sich-Vorwärtsbewegens in ihren Namen שַׁבְּלוּל eingeflossen wäre (abgeleitet von בלל "[den Weg] anfeuchten")[98]. Eigentlich keine spezifische Schlangenbezeichnung

---

92 Vgl. *Brehm*, 111.

93 Vgl. GB, 719; HAL, 1043f; Murtonen, Lexicon, 381, s.v. *QPD*: "The primary meaning is contraction inwards." Das Nomen sieht er als Wanderwort an. Firmage, Zoology, 1159[62] denkt an ein Stachelschwein bzw. an eine Vogelart (vgl. *Driver*, Birds II, 137). Letzteres könnte für Zeph 2,14 zutreffen.

94 Vgl. akk. *tūltu(m)* (AHw, 1369); aram. *tôla'tā'*, syr. *tauf^e'ā' / taula'tā'* und *D. Kellermann / H. Ringgren*, Art. תּוֹלַעַת, ThWAT VIII (1995) 577–580, 577f.

95 Vgl. *F. Delitzsch*, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, Leipzig 1886, 113.

96 Das Wort ist in den übrigen semitischen Sprachen nicht belegt, vgl. *Chr. Frevel*, Art. תַּן, ThWAT VIII (1995) 701–709, 701.

97 *K. Elliger*, Deuterojesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7 (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 356; vgl. *Frevel*, תַּן, 702. Möglich ist aber auch ein Zusammenhang mit **tnn / tnh* "klagen, heulen"; das Nomen würde sich dann auf die Lautäußerungen der Tiere beziehen (ebd.). Beide Ableitungsversuche sind aber unsicher. Auch für das von תַּן zu unterscheidende תַּנִּין (vgl. ug. *tnn*; ja. / syr. *tannīnā*; arab. *tannīn*) kommt diese Ableitung infrage. HAL, 1619 weist für beide Fälle auf die Möglichkeit eines Primärnomens hin, vgl. ebenso *H. Niehr*, Art. תַּנִּין, ThWAT VIII (1995) 715–720, 715.

98 *Firmage*, Zoology, 1159[78], vgl. HAL, 1296, ebenso GB, 802 und KBL[1]; *P. Riede*, Art. Schnecke, NBL III (2001) 495f; auf eine mögliche Ableitung von *שׁבל ("ein sich Hinziehen") weist HAL, ebd., hin.

stellt זֹחֵל (Dtn 32,24; Mi 7,17) dar, die sich auf das Gleiten, Kriechen (זחל) dieser Reptilien bezieht[99].
Auch andere *Bewegungen* von Tieren liefern den Hintergrund für die Namensbildung: Die Eidechse bewegt sich schnell und gewandt. Entscheidend für ihren eiligen, geraden Lauf ist ihr langer Schwanz. Daher liegt der Name חֹמֶט (Lev 11,30; vgl. dazu akk. *ḫamāṭu* "eilen")[100] nahe[101]. Ein anderer Name für Geckos לְטָאָה "die Klebende, sich Anhaftende" (Lev 11,30; vgl. ja. הַלְטָתָה) spielt wohl auf ihre Lebensweise als Haftzeher an (vgl. arab. *laṭa'a* "ankleben", tigr. *laṭe'a*)[102]: Es ist erstaunlich, "wie der Gecko mit wunderbarer Gewandheit und unfehlbarer Sicherheit an senkrechten, glatten Wänden emporklettert, diese plötzlich verläßt und nunmehr an der Decke umherläuft, als wäre sie der Fußboden, wie er minutenlang an ein und derselben Stelle klebt und dann wieder hastig fortschießt, den dicken Schwanz anscheinend unbeholfen hin und her schleudert und sich selbst durch schlängelnde Bewegungen forthilft ..."[103].
Auch die Gazelle (זֶמֶר: vgl. Dtn 11,5) hat ihren Namen von ihrer Gewohnheit, bei Geräuschen oder Störungen aufzuspringen und zu fliehen (vgl. *זמר und arab. *zamara* "aufspringen, fliehen"[104]). Doch könnte auch in diesem Fall das Verb vom Nomen abgeleitet sein und die wesentlichen Eigenschaften des Tieres aufnehmen: Sich wie eine Gazelle verhalten, d.h. plötzlich aufspringen und fliehen. Der Name des Steinbocks (יָעֵל; vgl. ug. *j'l*, ja. / syr. יַעֲלָה; arab. *wa'[i]l*, äth. *we'elā*) weist hin auf seine Heimat in den hohen Bergen, in denen er sich sicher kletternd (עלה) über Geröll und Felsen vorwärtsbewegt[105].
כַּר[106], einer der Namen für den Widder, hängt wohl zusammen mit I כרר "hüpfen, tanzen"[107], ebenso wie קִפּוֹז (Jes 34,15), "die (wegen ihrer blitz-

---

99 Vgl. HAL, 256f; *Fabry*, נָחָשׁ, 388.

100 Vgl. ja. חוּמְטָא; syr. *ḥulmāṭā*, arab. *ḥimāṭ*, *ḥumṭūṭ*, *ḥamaṭīṭ* (ein Reptil); akk. *ḫulmittu* "Eidechse", "Drache" (AHW, 354a; *Landsberger*, Fauna, 62f.116f; CAD Ḫ, 230: "snake or lizard". *Landsberger*, Fauna, 63, vermutet, "daß *ḫulmittu* ursprünglich eine drachenartige Schreckgestalt der abergläubischen Phantasie gewesen ist, die, in die gelehrte Nomenklatur aufgenommen, teils auf eine Schlange, teils auf eine Eidechsenart und insbesondere das drachenartige Chamäleon gedeutet wurde" (vgl. auch ebd. Anm. 1).

101 Vgl. GB, 240; HAL, 314; *Murtonen*, Lexicon, 186.

102 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 248; HAL, 501 und *Hess*, Beduinisches, 129.

103 *Brehm*, 371.

104 Vgl. HAL, 263 und GB, 201. Parallelen in Berbersprachen bei *Murtonen*, Lexicon, 166.

105 HAL, 402 versieht die Ableitung von עלה mit Fragezeichen, anders *Keel*, OLB 1, 149. *Murtonen*, Lexicon, 217f, s.v. *Y&L*, vermutet in der Wurzel *j'l* "an old root var. of /&LV/". Das Wort ist wahrscheinlich ein Wanderwort.

106 Vgl. ug. *kr*, akk. *ki/erru* "Widder" (AHW, 468a).

schnellen Bewegung sogenannte) 'Pfeilschlange'"[108], mit קפז (mhe., ja. "springen, hüpfen", arab. *qafaza* "springen, aufspringen")[109].
Dagegen ist beim Bären (דוב[110]), dessen Verhalten mehrfach im Alten Testament beschrieben wird (vgl. 2 Sam 17,8; Hos 13,7f; Am 5,19 etc.), die Bedeutung des Namens ungesichert: Man vermutet einen Zusammenhang mit דבב, das an der einzigen Belegstelle in Hld 7,10 wahrscheinlich mit "tropfen, gleiten" zu übersetzen ist. Andererseits ist auf arab. *dabba* "auf allen Vieren gehen, langsam gehen, kriechen" (vgl. *dabbāb* "Vierfüßler") verwiesen worden[111]. Auch hier könnte die schleppende Bewegung des Tieres, sein kriechender Gang Grund für die Namensbildung sein[112].
Auf die typische Art der Fortbewegung beziehen sich auch die Oberbegriffe עוף Flugtiere (Vögel und Insekten; von עוף "fliegen"[113]; vgl. ug. *'p*), רֶמֶשׂ[114] für Kriechtiere, die sich schlängelnd oder auf sehr kurzen Beinen vorwärtsbewegen (vor allem Amphibien, aber auch im Meer lebende Säugetiere; von רמשׂ "kriechen, schleichen"), und שֶׁרֶץ "Gewimmel" (von שׁרץ "kriechen, wimmeln"[115], vgl. ja. שְׁרָצָא; syr. *šersā*), ein Begriff, der sich inhaltlich z.T. mit רֶמֶשׂ überschneidet[116].

107 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 238 s.v. *KR(R)* II; GB, 361.364; HAL, 472 und *Eilers*, Nominalformen, 132[1]. Zum Hüpfen des Kleinviehs vgl. Ps 29,6; 114,4.6; Hi 21,11; Jer 50,11.

108 *Fabry*, נָחָשׁ, 389; vgl. *Driver*, Birds II, 136. *Firmage*, Zoology, 1159[63] denkt an eine Vogelart.

109 Vgl. GB, 719; HAL, 1044.

110 Vgl. akk. *dabû / dabbu* (AHW, 184a; CAD D, 17; *Salonen*, Jagd, 194f; *Landsberger*, Fauna, 83 [ebd. 80ff zum Bären]) gemeinsemit. *dibb* / *dubb*; syr. *debbā*; äth. *debb*; aram. *deb(b)ā*.

111 Vgl. HAL, 199f, andere leiten דב von einem Verb mit der Bedeutung "brummen" ab (vgl. Jes 59,11 und *A. Caquot*, Art. דב, ThWAT II [1977] 74–76, 74). Ob man auch eine onomatopoetische Wortbildung annehmen könnte, die das Tappen / Tapsen des Bären nachahmt?

112 So *Eilers*, Nominalformen, 132[1], ähnlich *Murtonen*, Lexicon, 143: "Originally the word (sc. *DB[B]*) may have signified a slow, but strong animal", vgl. GB, 151.152; Hld 7,10 müßte dieser Deutung nicht im Wege stehen, da ja auch eine (langsame) Bewegung intendiert ist.

113 Möglicherweise hat die Wurzel עוף einen onomatopoetischen Hintergrund: Sie könnte vom rhythmischen Schlagen der Flügel in der Luft herrühren (vgl. *Driver*, Birds I, 5).

114 Vgl. akk. *nammaštûm* / *nammaššû(m)*, AHW, 726a.728a (vom Verb *namāšu*); CAD N, 220ff.233ff (= herds of [wild] animals).

115 Vgl. *E.-J. Waschke*, Art. שָׁרַץ, ThWAT VIII (1995) 472–475. Möglicherweise hat שׁרץ "seine Bedeutung aus der Bewegungs- und Verhaltensweise jener Tierarten gewonnen, die wie die Amphibien zugleich die Gewässer und das Land (vgl. Ex 7,28; Ps 105,30) oder wie die Insekten darüber hinaus den Luftraum in größerer Zahl bevöl-

פִּרְדָּה / פֶּרֶד, das Maultier (vgl. ug. *prd*[117]; akk. *perdum*[118] = ein Equide, Maultier?; *parû* "Onager, Maultier"), eine Kreuzung zwischen Eselhengst und Pferdestute, ist als Last- und Reittier häufig. Es wurde wie das Pferd aus verschiedenen Gegenden des Vorderen Orients nach Israel importiert[119]. Die Etymologie seines hebräischen Namens ist umstritten: Ist die Bezeichnung ein Primärnomen[120] oder ein Lehnwort[121] (Importtier!)? Hängt er zusammen mit aram. *pᵉrad* "fliehen" und spielt so auf die Schnelligkeit des Tieres an[122] oder mit פרד "(sich) absondern, trennen", so daß פֶּרֶד "das abgesonderte Tier" bezeichnen würde, "weil es weder zu Pferd noch zu Esel zu zählen ist"[123]. Der Name würde sich dann sowohl auf seine Unfruchtbarkeit wie auf seine gattungsmäßige Isolation beziehen[124]. Gerade wegen seiner Abstammung aber kombiniert das Tier Größe und Stärke des Pferdes mit der Ausdauer und Genügsamkeit des Esels[125]. Anders ist es beim Wildesel. Sein Name (פֶּרֶא[126]) spielt "wohl auf den ungestümen Freiheitsdrang dieser in Steppe und Salzwüste lebenden Eselart" an (vgl. Hi 39,5; Gen 16,12; Hos 8,9 und *פרא "wild, flink")[127].

---

kern können (Lev 11,20–23; Dtn 14,19). Von hier aus ließe sich am einfachsten erklären, daß das Nomen *šæræs* nicht nur die Lebewesen des Wassers (Gen 1,20f.; Lev 11,10; Ez 47,9), sondern auch die kleineren Tiere der Erde und des Landes (Gen 7,21; Lev 11,29–31.41–43) bezeichnen kann" (ebd. 473).

116 Vgl. dazu *A. Stiglmaier*, Art. עוף, ThWAT V (1986) 1177–1183, 1177f; *R.E. Clements*, Art. רֶמֶשׂ, ThWAT VII (1993) 535–538, 535f; *B.J. Diebner*, Art. Kriechtiere, NBL II (1995) 552.

117 Vgl. *P. Maiberger*, Art. פֶּרֶד, ThWAT VI (1989) 738f, 738; UF 6 (1974) 35.

118 AHW, 855a.

119 Vgl. Ez 27,14 und *Maiberger*, פֶּרֶד, 739; *B.J. Diebner*, Art. Maultier, NBL II (1995) 744f.

120 Vgl. HAL, 906.

121 Vgl. *Maiberger*, פֶּרֶד, 738.

122 Vgl. GB, 657.

123 So *Schreiner*, Der Herr hilft, 228.

124 Vgl. dazu *Maiberger*, פֶּרֶד, 738. Zur Wurzel *PRD* s. *Murtonen*, Lexicon, 346, der allerdings auf פֶּרֶד "Maultier" nicht eingeht: "The basic meaning is separation; fleeing is an efficient means of separating oneself".

125 Vgl. *Maiberger*, פֶּרֶד, 738f.

126 Vgl. aber im Akk. *parû* "Onager, Maultier" (AHW, 837a); arab. *fāra'* / *a'* "Wildesel" (*Salonen*, Hippologica, 74f), sowie akk. *parahu* "Wildesel" (kanaan. Lehnwort; AHW, 827b; *Salonen*, Jagd, 231).

127 *In der Smitten*, חֲמוֹר, 1038; anders *H.-J. Zobel*, Art. פֶּרֶא, ThWAT VI (1989) 731–735, 732, der das Wort für ein Primärnomen hält. Zur Frage der Übersetzung und der Abgrenzung zu עָרוֹד vgl. ebd.

"Als der Mensch die Ziege domestizierte, rekrutierte er eine Hilfe, die in bezug auf ihre zerstörerische Kraft einzig ihm nachstand." Vor allem lieben diese Tiere das junge Grün von Bäumen und Büschen, klettern an den Hängen der Hügel, "fressen gierig und wählerisch und richten sich unversehens auf den Hinterbeinen auf, um die oberen Zweige zu erreichen"[128]. Auf dieses Verhalten könnte der Name der Ziege עֵז (vgl. ug. *ʿz*) bezogen sein, sofern die Ableitung von עזז "frech sein" infrage kommt[129], was neuerdings aber bestritten wird. Eine Ableitung von der Wurzel **anzu* (vgl. ja. עִזָּא; syr. *ʿezzā*; arab. *ʿanz*; akk. *enzu, ezzu* (AHW, 221; CAD E, 180f) dürfte wahrscheinlicher sein[130].
Ähnlich umstritten ist der Zusammenhang von פַּר "Jungstier" (vgl. ug. *pr*; akk. *parru* "Lamm, Jungschaf": AHW, 834b; arab. *furār* "Junges von Schaf, Ziege, Wildkuh"; syr. md. *para / parrā* "Lamm") mit פרר "ungebärdig sein"[131] bzw. פרה "fruchtbar sein"[132]. Doch macht *A. Murtonen*[133] darauf aufmerksam: "The primary meaning appears to be split or set apart, a meaning which agrees well with the cloven hooves of the animals involved". Die störrische Natur des Widders[134] könnte in den Namen יוֹבֵל eingeflossen sein (vgl. II יבל "stoßen"). Der Name des Hasen schließlich spielt wohl auf seine Fruchtbarkeit an (אַרְנֶבֶת, von *אנב "fruchtbar sein"[135]; vgl. ug. *ʾnhb?*[136]). Dagegen nimmt *Murtonen*[137] präsemitischen Ursprung des Wortes an.

---

128 *Keel*, OLB 1, 113.

129 So *Keel*, OLB 1, 112 (vgl. KBL[1]); anders HAL, 760. Zur Diskussion vgl. auch *H.-J. Zobel*, Art. עֵז, ThWAT V (1986) 1193–1199, 1194, der eher für ein Primärnomen plädiert.

130 Vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 314f s.v. *&Z*: "The etymology is not clear if the nasal is secondary, the word could be derive from the next root (sc. *&Z[Z]*), as goats are rather strong with regard to their size; ... but to be totally secondary, the nasal is unusually widespread and partly early. Its irregular occurence suggests pre-Sem origin and *Kulturwort* category, both nasalized and non-nasal forms being early".

131 Vgl. dazu *Schreiner*, Der Herr hilft, 228; anders HAL, 904, zur Diskussion vgl. auch *K.-M. Beyse*, Art. פַּר, ThWAT VI (1989) 725–731, 726f.

132 Vgl. *Beyse*, פַּר, 727, der eher ein Primärnomen annimmt.

133 Lexicon, 346.

134 Zum Widder vgl. *M.-L. Henry*, Art. Widder, BHH III (1966) 2169f.

135 Vgl. HAL, 87 unter Berufung auf KBL[1]; nach GB[18], 101 ist die Etymologie von אַרְנֶבֶת unklar.

136 Anders *Aartun*, Studien, 51f. Vgl. auch aram. *arnab(tā)*; arab. *ʾarnab*; asa. *ʾrnb*; akk. *arnabu*; *anrabu* (AHW, 70a; CAD A II, 294; *Salonen*, Jagd, 181f; *Landsberger*, Fauna, 12); Grundform: *ʾarnab*.

137 Lexicon, 102, s.v. *ʾrnb*.

Ebenso schwierig ist die Deutung von בְּהֵמָה (vgl. arab. *bahmat, bahīmat* "Tier, pl. Großvieh"; *bah[a]m* "Schaf"), das mit בָּמָה "Rücken, Anhöhe" (vgl. ug. *bmt* "Rücken"; akk. *bāmtu* "Hälfte"; "Mittelteil des Rückens" [auch von Tieren, vgl. AHW, 101b]) zusammenhängen könnte[138]. Andere plädierten für eine Ableitung von *bhm* "stumm" (vgl. arab. *'abham* "stumm")[139].
Auch *bedrohliche Verhaltensweisen*, die von Tieren ausgehen, können Anlaß zur Namensbildung sein, z. B. das Stechen der Rinderbremse (קֶרֶץ[140], abgeleitet von קרץ "zusammenkneifen"[141]), auf das in Jer 46,20 Bezug genommen wird:

> Ägypten ist eine stattliche Kuh (עֶגְלָה); die Bremse von Norden fällt über sie her.

"Wie einer jungen Kuh, die vor Schreck ohne Besinnung die Flucht ergreift und dem gefürchteten Feind zu entkommen versucht, wenn sie das Summen der Rinderbremsen hört, so soll es auch dem mächtigen, reichen und stolzen Ägypten ergehen"[142].
In Jes 30,7 wird für Ägypten, das gebändigt worden ist, der emblematische Name "Rahab" verwendet. An anderen Stellen bezieht sich dieses Nomen, in dem das Abstraktum ("Toben, Drängen") für das Konkretum ("der Tobende, Drängende", abgeleitet von der Wurzel רהב) steht, auf die Unruhe und den Ansturm des Meeres und ist wohl der Name des mythischen Seeungeheuers רַהַב (vgl. Hi 26,12)[143], das im Ugaritischen nicht belegt ist. Zu diesen mythischen Wesen gehört auch Levjatan (לִוְיָתָן) "Kranztier"[144], womit in Hi 40,25ff das Krokodil bezeichnet wird: "Das auf *lwh* I 'sich winden', 'wenden', 'ringeln' zurückzuführende Substantiv paßt an und für sich nicht schlecht auf das Krokodil, das sich, einmal angegriffen, wild

---

138 Vgl. *Botterweck*, בְּהֵמָה, 524.

139 Vgl. *Botterweck*, ebd. und *Murtonen*, Lexicon, 107, s.v. *BHM*: "Generally, the reference is to those who cannot speak comprehensibly or at all".

140 Ja. קָרוּצָא.

141 Vgl. GB, 730; HAL, 1071.

142 *V. Møller-Christensen / K.E. Jordt-Jørgensen*, Biblisches Tierlexikon, Bibel – Kirche – Gemeinde 4, Konstanz 1969, 155.

143 Vgl. HAL, 1113; GB, 747 und *U. Rüterswörden*, Art. רַהַב, ThWAT VII (1993) 372–378, 375ff; *M. Görg*, Art. Rahab, NBL III (2001) 276. Vgl. auch ja. רַהֲבָה.

144 Vgl. HAL, 498: Bildung aus לִוְיָה + Endung *-ān*; vgl. ferner *M. Görg*, Art. Leviatan, NBL II (1995) 625f, 625.

windet und wendet"[145]. Nicht umsonst schließt der Text mit einer Warnung vor den Gefahren einer Krokodiljagd:

> Leg nur einmal deine Hand daran!
> Denk an den Kampf! Du tust es nie mehr ...
> So kühn ist keiner, es zu reizen;
> wer könnte ihm wohl trotzen? (Hi 40,32; 41,2)[146]

IV. Namen, die Tierlaute nachahmen

Viele Tiere können schon von ferne durch die Laute erkannt werden, die sie von sich geben. Und oft sind es diese Laute, anhand derer kleine Kinder Tiere identifizieren, noch bevor sie den eigentlichen Namen des Tieres wissen. "Wau-Wau" ist dann der Hund, "Miau" steht für die Katze, Muh für die "Kuh", Mäh" für das Schaf und "Kikeriki" für den Hahn[147].
Ähnlich ist es im Hebräischen. So hat das Zicklein (יְעָרָה cj. Ps 29,9) seinen Namen vom Blöken (II *יער, vgl. arab. *ja'ara* "blöken"; arab. *ja'r* "Ziege")[148]. Und das Schwein (חֲזִיר ← **ḫu/ozîr*, vgl. ug. *ḫnzr*, akk. *ḫuzīru*[149]; arab. *ḫinzīr*, äth. *ḥenzîr*, *ḥanzar*) könnte dem Grunzen seinen Namen verdanken[150]. Das Bellen des Hundes wird lautmalerisch nachge-

---

145 *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978, 143, vgl. *ders.*, Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36f., XL 25), VT 31 (1981) 220–225, 223f; GB, 382; zur Ableitung ebenso *E. Lipiński*, Art. לִוְיָתָן, ThWAT IV (1984) 521–527, 521f.

146 In anderen Zusammenhängen könnte Levjathan "eine unter Schlangengestalt vorgestellte Chaosmacht" bezeichnen (*M.-L. Henry*, Art. Levjathan, BHH II [1964] 1076f), vgl. z. B. Jes 27,1 und die Parallele KTU 1.5 III 1–5a: In beiden Texten wird darauf hingewiesen, daß sich die Schlange windet und daher nur schwer gefaßt werden kann. Beide Texte stimmen ferner im Vokabular auffällig überein: "ugaritisch *ltn* = hebräisch *lwtjn*, *bṯn brḥ* = *nḥš brḥ*, *bṯn 'qtln* = *nḥš 'qltwn*" (vgl. dazu *O. Loretz*, Ugarit und die Bibel, Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990, 92f, hier: 92).

147 Das spielerische Nachahmen von Tierlauten durch Kinder ist für das antike Palästina zwar nicht zu belegen, aber anzunehmen, vgl. dazu *U. Hübner*, Spiele und Spielzeug im antiken Palästina (OBO 121), Göttingen 1992, 28–37, 35.

148 Vgl. HAL, 404. Die Konjektur bestreitet *H.J. Strauß*, Zur Auslegung von Ps 29 auf dem Hintergrund seiner kanaanäischen Bezüge, ZAW 82 (1970) 91–102, 96.

149 AHW, 362; CAD Ḫ, 266; *Landsberger*, Fauna, 101, hält diese im Akk. seltene westsemitische Bezeichnung für eine Entlehnung aus dem Aramäischen.

150 Vgl. *G.J. Botterweck*, Art. חֲזִיר, ThWAT II (1977) 835–846, 837, zu den verschiedenen Ableitungsversuchen vgl. ebd. 836f.

ahmt durch die Bezeichnung כֶּלֶב (vgl. ug. *klb* ; akk. *kalbu*[151]), die mit dem deutschen Wort "kläffen" verwandt ist[152].
Auch das Züngeln und Zischen der Schlangen (vgl. dazu Jer 46,22 und die Abb. bei Brehm, 372) scheinen manche Namen zu imitieren und daher "soviel wie 'Zischer(in)' zu bedeuten"[153]: אֶפְעֶה[154], צֶפַע (Jes 14,29), צִפְעֹנִי[155], שְׁפִיפֹן[156]. Und eine der Bezeichnungen für die Heuschrecke bzw. der Grille (צְלָצַל[157]) kommt wohl "vom Geräusch, welches das Tier durch Fressen oder Zirpen verursacht"[158] (vgl. I צלל "gellen, klingen, klirren"[159]).
Andere Insekten, z. B. die Biene oder Fliegen fallen durch ihr Summen und Brummen auf: Die hebräischen Namen ahmen dies mithilfe der Konsonanten ד / ז lautmalerisch nach: דְּבוֹרָה "Biene"[160] hängt zusammen mit II דבר / זבר[161], זְבוּב "Fliegen"[162] mit זבב (vgl. ug. *ḏbb*)[163].

---

151 AHW, 424f; CAD K, 68ff; Die Wurzel *klb* ist nahezu in allen semitischen Sprachen nachzuweisen (vgl. *Murtonen*, Lexicon, 232; *G.J. Botterweck*, Art. כֶּלֶב, ThWAT IV [1984] 156–166, 157).

152 Vgl. dazu *Keel*, OLB 1, 106 mit Verweis auf *D.W. Thomas*, *Kelebh* "dog": Its Origin and some Usages of it in the Old Testament, VT 10 (1960) 410–427, 413f, der die verschiedenen Deutungsversuche des Wortes anführt (411ff). HAL, 453f macht zusätzlich auf arab. *kaliba* "zupacken" (vgl. *Eilers*, Nominalformen, 132¹; GB, 346) aufmerksam, das ebenso wie syr. *kᵉleb* als Denominativ "sich wie ein Hund benehmen" verstanden werden kann (vgl. HAL, 453); *Botterweck*, כֶּלֶב, 157 vermutet dagegen, daß כֶּלֶב "ein Gegenstandsnomen ohne verbale Etymologie" darstellt.

153 *Keel*, OLB 1, 164.

154 *Fabry*, נָחָשׁ, 388, meint, die Bezeichnung gehe "vom keuchenden Atem (*p῾h*, vgl. HAL, 77) dieses Reptils" aus. פעה bedeutet mhe., ja. "schreien, bölken", hebr. qal "stöhnen". Vgl. arab. *ʾafʿan*.

155 Vgl. *Fabry*, נָחָשׁ, 389; *Murtonen*, Lexicon, 365, s.v. *CP&*.

156 שְׁפִיפֹן ist ein Beschreibungswort auf *-ān* (> ־וֹן), wohl ein onomatopoetisches Primärnomen, vgl. HAL, 1503; *Fabry*, נָחָשׁ, 389. Zum akk. *šibbu* (= mythologische Schlange) vgl. *Landsberger*, Fauna, 58f; AHW, 1226b; CAD Š, 375.

157 Vgl. akk. *ṣāṣiru, ṣarṣaru* "Grille" (AHW, 1086f; CAD Ṣ, 115; *Landsberger*, Fauna, 124); syr. *ṣarṣūrā* (Heuschrecke); *ṣeṣrā* (Grille); ja. צַרְצְרָא (Grille); arab. *ṣarṣūr, ṣurṣūr, ṣarṣar* (Heuschrecke, Grille, Schabe).

158 *H. Frehen*, Art. Heuschrecke, BL (³1982) 732f, 732, vgl. *Firmage*, Zoology, 1159[69]; GB, 685.

159 Vgl. GB, 684.685.

160 Vgl. ja.[tg.] דבורית / ja. דבורה; syr. *debbōrā*, ar. *dabbūr*, *zumbūr*, Grundform: *dabbur*.

161 HAL, 201, vgl. GB, 152.

162 Vgl. syr. *da / debbābā*, arab. *ḏūbab*, akk. *zubbu / zumbu* (*Landsberger*, Fauna, 130f; AHW, 1535f; CAD Z, 154f); *Murtonen*, Lexicon, 160, s.v. *ZB(B)* rechnet mit onomatopoetischem Ursprung.

163 HAL, 250, vgl. GB, 191.

Sollte die Identifizierung von אֲנָקָה (Lev 11,30) mit dem Gecko zutreffen[164], dann könnte durchaus ein Zusammenhang des Tiernamens mit dem Verb אנק "stöhnen" bestehen[165]: Die Geckos sind nämlich "die einzigen Schuppenechsen, welche wirkliche Kehlkopflaute ausstoßen können ... Mit Einbruch der Nacht werden sie munter und beginnen ihre Jagd auf Insekten verschiedener Art ... Den Anfang ihrer Tätigkeit zeigen sie gewöhnlich durch ein lautes oder doch wohl vernehmliches kurzes Geschrei an, welches durch die Silben 'Gek' oder 'Toke' ungefähr wiedergegeben werden kann, gelegentlich auch in höhere oder tiefere Laute übergeht ..."[166]. Es wäre nicht überraschend, wenn diese Kehlkopflaute des Tieres als Stöhnen interpretiert worden wären[167].
Stimmen von Tieren aber können auch Schrecken erregen und dazu beitragen, hinter ihnen dämonische Mächte zu vermuten, gerade wenn es sich um Tiere handelt, die in lebensfeindlicher Umgebung vorkommen, so z.B. beim Schakal (*אִי)[168]. Auf sein langandauerndes, vielstimmiges nächtliches Heulen, durch das er "andere Tiere seiner Art anzulocken (versucht), um mit ihnen zusammen sich auf Raubzüge zu begeben"[169], könnte sein Name anspielen[170]. Und wenn Jes 13,22 Babel ankündigt:

> Schakale (אִיִּים) werden in ihren Palästen heulen
> und Wildhunde (תַּנִּים) in den Schlössern der Wonne,

dann ist es mit dem früheren Wohlleben der nun zerstörten Stadt vorbei, deren neue Bewohner wilde Tiere sind[171].

164 Vgl. HAL, 70.

165 Vgl. auch das Nomen I אֲנָקָה "Stöhnen" und *Murtonen*, Lexicon, 96, s.v. *'NQ* I/II.

166 *Brehm*, 370f. Vgl. *G. Dalman*, AuS I, Gütersloh 1928, 398.

167 So auch *J. Feliks*, Art. Igel, BHH II (1964) 759f.

168 Zur "Ambivalenz von zoologisch definierbarer Spezies und dämonischem Wesen" vgl. *Janowski*, Repräsentanten (s. o. Anm. 58), III. Schakale איים, 160f, 160.

169 *Brehm*, 77.

170 So auch *J. Feliks*, Art. Schakal, BHH III (1966) 1682 mit Verweis auf Jes 13,22; 34,14; Jer 50,39, vgl. *Murtonen Lexicon, 89, s.v. 'Y* (onomatopoetischer Ursprung). GB, 28 verweist auf ein אוה "heulen", vgl. auch *Elliger*, BK XI/1, 356; *Firmage*, Zoology, 1158[43]. Die mögliche Ableitung des Wortes von äg. *jw* bzw. *jwjw* "Hund" (vgl. arab. *ibn 'āwā* "Schakal") würde die onomatopoetische Erklärung des Wortes noch stützen (vgl. *Janowski*, Repräsentanten [s. o. Anm. 58], III. Schakale איים, 160f, 160).

171 Zu den onomatopoetischen Vogelnamen vgl. Abschnitt IX.

V. Auf das Alter von Tieren bezogene Namen

Tiere verändern ihr Aussehen und ihr Verhalten im Laufe ihres Lebens. Nicht nur die Größe des Körpers, sondern auch die Farbe der Tiere oder ihr Freßverhalten läßt Unterschiede zwischen Jungtieren und erwachsenen Tieren erkennen. Gerade wenn mehrere Namen für eine Tiergattung überliefert sind, liegt, zumindest in einigen Fällen, der Grund darin, daß auch die Tierbezeichnungen die Unterscheidung von jüngeren und erwachsenen Tieren widerspiegeln.

So bezeichnet בֵּכֶר[172] (Jes 60,6) einen jungen Kamelhengst, בִּכְרָה eine junge Kamelstute, die schon einmal geworfen hat (Jer 2,23[173]), wobei sich eine Ableitung von בכר (pi. "als Erstgeborenen behandeln" bzw. hif. "zum ersten Mal gebären"; Grundbedeutung: "früh sein"[174]) nahelegt.

Ähnlich ist es bei עַתּוּד, dem Leit- oder Zuchtbock[175], der speziell für das Heilopfer (Num 7,17–83, vgl. Dtn 32,14; Jes 1,11; Ps 50,13) vorgesehen war. *B. Landsberger*, Die Fauna im alten Mesopotamien, 1934, 97 leitet das Lexem von *'td* I "bereit sein, fertig sein" ab. "Er bezieht den Terminus *'ttûd* auf die Geschlechtsreife und versteht darunter einen Schafbock, der altersmäßig zwischen Böckchen (*g^edî*) und Widder (*'ajil*) steht, d.h. zwischen dem fortpflanzungsfähigen und dem völlig ausgewachsenen Tier"[176]. עַתּוּד wäre somit eine Bezeichnung für ein Anfangsstadium. Gerade weil das Hebräische noch drei weitere Synonyme (שָׂעִיר; תַּיִשׁ; צָפִיר) für den Ziegenbock kennt, liegt die Vermutung nahe, daß עַתּוּד eine bestimmte Eigenschaft, nämlich die Geschlechtsreife, hervorheben

---

172 Vgl. akk. *bakru* (< arab. *bakr*) "Dromedarjunges" (*Salonen*, Hippologica, 89; AHW, 97a; CAD B, 35), *bakkaru* (westsem. Lehnwort) "Esels-, Kamelfüllen" (AHW, 97a), vgl. auch akk. *bakāru* "Erstgeborener".

173 Anders *M. Tsevat*, Art. בְּכוֹר, ThWAT I (1973) 643–650, 644, der aufgrund des Zusammenhangs בִּכְרָה mit "junge Eselin" übersetzen will und darauf verweist, daß akk. *bakru* auch Eselsfüllen bedeuten kann (vgl. CAD B, 35).

174 Vgl. dazu GB[18], 149; GB, 99; HAL, 125 (mit zusätzlichem Hinweis auf beduin. *el-bičir* "Kamelstute, die in ihrem 4. Lebensjahr das erste Kalb geworfen hat"); *Eilers*, Nominalformen, 90, vgl. auch *Tsevat*, Art. בְּכוֹר, 643: Im Hebr. sei die zentrale Bedeutung "Erstgeborener" die ursprüngliche. "In ihr sind die Vorstellungen 'früh(-ster)' und 'Nachkomme' in gleicher Weise und in fester Verbindung präsent".

175 Vgl. dazu *P. Maiberger*, Art. Bock, NBL I (1991) 312.

176 *P. Maiberger*, Art. עַתּוּד, ThWAT VI (1989) 483–486, 483, vgl. HAL, 854; GB, 629. Im Akk. dagegen ist *atūdu* weniger Bezeichnung einer Tierart, sondern eher Altersstufe von Schaf- oder Ziegenbock (*Landsberger*, Fauna, 97, vgl. *Salonen*, Jagd, 184f; AHW, 88b, s.v. *atūdu*, *etūdu* "Wildschaf", *dūdu* "Schafbock", CAD A, 521, s.v. [wild sheep]).

soll[177]. Während das akk. *atūdu* in der Regel ein wildes Tier (Schaf oder Ziege) bezeichnet, ist im Alten Testament ein Haustier im Blick, und zwar der Ziegenbock, und nicht der Schafbock / Widder[178]. Hinzu tritt eine weitere Beobachtung: In Jer 50,8 heißt es:

> Flieht aus Babel und zieht aus dem Land der Chaldäer!
> Seid wie die עַתּוּדִים vor dem Kleinvieh.

Diese Stelle dürfte zeigen, daß mit עַתּוּד "nicht jeder beliebige Ziegenbock gemeint sein (kann) ..., sondern ein besonders kräftiges und wertvolles Tier"[179], der Leitbock (vgl. auch Jes 14,9).
Auch bei Vögeln wird zwischen Jungtieren und erwachsenen Tieren unterschieden, wie Dtn 22,6f[180] zeigt:

> Wenn du unterwegs auf einem Baum oder auf der Erde ein Vogelnest (קַן־צִפּוֹר) mit Jungen (אֶפְרֹחִים) oder mit Eiern (בֵּיצִים) darin findest und die Mutter auf den Jungen (עַל־הָאֶפְרֹחִים) oder auf den Eiern (עַל־הַבֵּיצִים) sitzt, sollst du die Mutter nicht zusammen mit den Jungen (עַל־הַבָּנִים) herausnehmen. Sondern du sollst die Mutter fliegen lassen und nur die Jungen (וְאֶת־הַבָּנִים) nehmen, damit es dir gut geht und du lange lebst.

אֶפְרֹחַ, die Bezeichnung für das Jungtier, ist abzuleiten von II פרח "fliegen" oder besser noch von I פרח "sprossen, treiben" (vgl. arab. *faraḫa* II und IV "Junge haben [von Vögeln]", "Junge ausschlüpfen lassen"[181]) und meint den "Sprößling" des Vogels (vgl. die Analogbildung im Deutschen). Und schon die Grundbedeutung von טָלֶה (jung bzw. gefleckt, vgl. טלא[182]; vgl. arab. *ṭalan, ṭalw* "junge Gazelle") zeigt, daß es sich um ein Jungtier handeln muß: das Lamm (Jes 40,11; 65,25[183]).
Bei Raubtieren, vor allem den Löwen, wird noch stärker zwischen den verschiedenen Entwicklungsstadien der Tiere unterschieden. Junge Löwen z.B. werden von der Mutter etwa sechs Monate gesäugt, ihre körperliche Entwicklung bis zur vollen Reife nimmt einige Jahre in Anspruch. Die hebräische Sprache trägt dem Rechnung, indem sie das saugende Jungtier,

---

177 *Maiberger*, עַתּוּד, 483. Entsprechend meint *ʿtūd* im Arab. ein Tier, das älter als ein Jahr ist (*Landsberger*, Fauna, 97).

178 *Maiberger*, עַתּוּד, 483.

179 *Maiberger*, עַתּוּד, 484.

180 Vgl. ferner Ps 84,4; Hi 39,30.

181 So HAL, 908f; GB, 61.658. HAL, 78 bietet noch folgende Hinweise: mhe. ja[tg.] "junge Brut", arab. *farḫ*, pl. *ʾafrāḫ* "Vogeljunges", äthiop. *ʾafreḫt* "Kücken".

182 Vgl. dazu HAL, 359; GB, 276.

183 1 Sam 7,9; Sir 46,16 ist das Milchlamm gemeint.

das noch bei der Mutter lebt, (גּוֹר[184] bzw. I גּוּר[185]) von dem selbständiger gewordenen, aber noch nicht voll erwachsenen (männlichen) Jungleu (כְּפִיר[186], abgeleitet von *II כפר "sich [mit der Mähne] bedecken"?[187]; vgl. aber arab. *ǧafara* "wachsen"; *ǧafr* "viermonatiges Lamm") unterscheidet. Während von dem saugenden Jungtier noch keine Gefahr zu erwarten ist, ist der anhand der erst im dritten Lebensjahr wachsenden Mähne erkennbare Jungleu eine ernstzunehmende Bedrohung, da er sich seine Nahrung bereits selbst sucht. Erst im 6. bzw. 7. Lebensjahr haben Männchen und Weibchen des Löwen ihre endgültige Färbung erreicht und sind erwachsen[188]. Sehr schön verdeutlicht Ez 19,1–4 seine einzelnen Entwicklungsstadien:

> Wie war doch deine Mutter eine Löwin (לְבִיָּה) zwischen Löwen (אֲרָיוֹת).
> Sie lagerte mitten unter Jungleuen (כְּפִרִים), zog groß ihre Jungen (גּוּרֶיהָ).
> Und sie erhöhte eines ihrer Jungen (מִגֻּרֶיהָ); das ward ein Jungleu (כְּפִיר).
> Und er lernte, Raub zu rauben; Menschen fraß er.
> Da bot man Völker wider ihn auf, in ihrer Grube wurde er gefangen[189].

Dieses Leichenklagelied, das hier die Form einer "(Bild-)Erzählung vom Fall der Beklagten"[190] einnimmt, vergleicht die Fürsten Judas mit jungen

---

184 Dazu HAL, 177.

185 Vgl. HAL, 177. Belegstellen: Gen 49,9; Dtn 33,22; Ez 19,2f.5; Nah 2,12. In Klgl 4,3 ist das Wort bezogen auf einen jungen Schakal. Im mhe., ja. bezeichnet das Wort ein Hundejunges; vgl. syr. *gūrja* "junger Löwe", arab. *ǧuru* "Raubtier- und Hundejunges", akk. *gerru* "Raubtierjunges" (AHW, 285, vgl. *Landsberger*, Fauna, 76f dagegen CAD G, 94: "lion"). Vgl. auch *Murtonen* Lexicon, 131: "Apparently a wandering word, primary meaning a youg carnivore". Zu akk. *girru* stellt *Landsberger*, Fauna, 77, fest: "Nichts spricht allerdings dafür, daß *girru* das Löwen*junge* bezeichnete, aber ähnliche Übertragungen der Namen von Jungen eines Tieres auf eine ganze Gattung findet man bei *atūdu* und *daššu*".

186 Dazu HAL, 469.

187 Vgl. HAL, 470; *Murtonen*, Lexicon, 237, s.v. *KPR*; zum Zusammenhang von כפר und כְּפִיר vgl. auch die ausführliche Diskussion bei *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Theologie der Priesterschrift und zur Wurzel כפר im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen 1982, 17–20, bes. 18f: Der Hinweis auf das arabische Vergleichswort zu כְּפִיר schließe aus, daß das Wort "die Bezeichnung eines mit einem auffälligen Körpermerkmal ausgestatteten Lebewesens" darstelle (18); vielmehr sei כְּפִיר "eine Altersbezeichnung, die möglicherweise eine Aussage über das Beuteverhalten einschließt" (19); vgl. auch die ebd. 19[19] genannte Literatur. GB, 358 vermutet eine Ableitung "von einem כפר von unbekannter Grundbedeutung".

188 Vgl. *Brehm*, 55.

189 Übersetzung nach *W. Zimmerli*, Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1–24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn ²1979, 417.

190 *Zimmerli*, BK XIII/1, 421

Löwen. Die Löwin, die im Gefolge mehrerer Tiere lebt, zieht ihre Jungen groß. Eines von ihren saugenden Jungen wird zum herausragenden כְּפִיר, der voller Kraft und Stärke selbständig auf Raubzüge ausgeht. Als er, wie bei einer Löwenjagd üblich, schließlich in einer Fallgrube gefangen wird, ist sein Schicksal besiegelt. Wir müssen hier nicht in die Diskussion darüber eintreten, auf welche der judäischen Könige das Bild anspielt[191]. In jedem Fall liegt die Übertragung des Löwenbildes auf Herrscher nahe: Der König eines Volkes wird mit dem König der Tiere verglichen.

VI. Der Lebensraum

Die Menschen im alten Israel hatten genaue Vorstellungen von den Lebensräumen der Tiere. Charakteristisch hierfür ist Ps 104, der in den V. 16–18 Vögeln, Steinböcken und Klippschliefern je einen eigenen Lebensbereich zuordnet:

> Es trinken sich satt die Bäume JHWHs,
> die Libanonzedern, die er gepflanzt,
> wo die Vögel nisten,
> der Storch, dessen Haus die Zypressen.
> Die hohen Berge gehören dem Steinbock.
> Felsen bieten den Klippschliefern Schutz.

Auch manche Tiernamen enthalten einen Hinweis auf ihren Lebensraum, so z. B. das Adjektiv der Zugehörigkeit *צִיִּי (< **sijjî)* (Jes 13,21; abgeleitet von *צִיָּה "Trockenlandschaft, trocken"), das Wesen in der צִיָּה bezeichnet, wobei nicht geklärt ist, welche Arten genau damit gemeint sind, vielleicht speziell Wildkatzen oder auch (Wüsten-) Dämonen[192]. Doch ist es wahrscheinlicher, daß der Begriff "eine Sammelbezeichnung für dämonische Wesen der Wüste"[193] und keine zoologische Spezies darstellt.
Während Wüstentiere in einem dem Menschen feindlichen Raum, einer "gegenmenschlichen Welt", beheimatet sind und deshalb die Nähe zu dämonischen und bedrohlichen Kräften naheliegt, verweist die Bezeichnung אַלּוּף[194] (Ps 144,14; Sir 38,25) für das Rind ebenso wie אֶלֶף[195] (vgl. ug. /

---

191 Zur Frage der Identifizierung bestimmter Könige mit den כְּפִירִים vgl. *Zimmerli*, BK XIII/1, 423.

192 Vgl. HAL, 956 unter Verweis auf GB u.a. Vgl. ferner *H.-P. Müller*, Art. צִיִּי, ThWAT VI (1989) 987–991, 987; *M. Görg / W. Kirchschläger*, Art. Dämonen, NBL I (1991) 375–378, 376; zur Semantik der Tiere vgl. ebd. 989 und *Janowski*, Repräsentanten (s. o. Anm. 58), IV. Wüstendämonen צִיִּים, 161–163.

193 *Janowski*, Repräsentanten, IV. Wüstendämonen צִיִּים, 162.

194 Vgl. dazu HAL, 52; GB, 41.

phöniz. *'lp*, akk. *alpu*[196]) auf ein "an (Dienst) gewöhntes, (ein)geübtes (Pflug-)Rind"[197] (vgl. I אלף "lernen", arab. *'alifa*, *walafa* III "vertraut sein"[198]), dann allgemeiner auf ein an den Menschen gewöhntes, zahmes Tier.

Überhaupt gehören Rinder "zu den Tieren, die am leichtesten zu zähmen sind und die noch heute an verschiedenen Stellen der Erde ... in einer Generation von Wildbüffeln zu Hausrindern gezähmt werden können"[199]. Vor allem wegen ihrer Ziehkraft und erst an zweiter Stelle wegen der Milch und des Fleisches wurden sie geschätzt. Doch ist auch die Feststellung *Murtonens*[200] zu beachten: "The verb may be denominative everywhere. The ideas of taming and familiarity being based on the tame herd of cattle headed by the bull and the community headed by the chieftain". Aber auch dann zeigt sich der enge Bezug zwischen Mensch und Tier, wenn der Name des Rindes den Ausgangspunkt einer Wurzel bildet, die zum Inbegriff von Zahmheit und Vertrautheit wird[201].

---

195 Vgl. dazu HAL, 57; GB, 44.

196 AHW, 38b; CAD A I, 364ff.

197 *Aartun*, Studien, 12. Zur Etymologie vgl. ebd. 13; vgl. ferner *Koenen*, Rind, 363.

198 Dazu HAL, 57.

199 *Salonen*, Hippologica, 79.

200 Lexicon, 91f, s.v. *'LP*.

201 Auf die Nähe zum Menschen könnte sich auch das Substantiv בָּקָר (vgl. akk. *buqāru* [AHW, 139a; CAD B, 323; < kan. *bāqār*?]; arab. *baqar*) beziehen, das den Kollektivbegriff für Rinder aller Art und allen Geschlechts bildet, sofern die Ableitung von I בקר pi. "untersuchen, sich kümmern um" zutrifft (vgl. HAL, 144f), was aber fraglich ist: vgl. *B. Beck*, Art. בָּקָר, ThWAT I (1973) 736–743, 736 (dort auch weitere Belege in anderen semitischen Sprachen) und *Murtonen*, Lexicon, 118, s.v. *BQR*, der festhält: "The basic meaning here ... appears to be to split; in cattle the reference is to the cloven hoof". Vgl. ebenso *Chr. Barth*, Art. בִּקֵּר, ThWAT I (1973) 743–754, 745: Von der Grundbedeutung "spalten, öffnen" her könnte einerseits ein Zusammenhang mit בקר als Terminus technicus der Opferschau bestehen, andererseits eine Verbindung zu den Bedeutungen "untersuchen, erforschen", vgl. bibl.-aram., syr. "durchbohren, nachforschen", mand. "spalten, prüfen", äth. *baqala* "untersuchen, bestrafen", hebr. בקר pi. Man könnte allerdings auch erwägen, ob בקר in der Bedeutung "untersuchen, sich kümmern um" sekundär vom Nomen בָּקָר abgeleitet ist und das Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier widerspiegelt, während sonst umgekehrt z.T. Tiernamen zur Neubildung von Wurzeln dienen, die die Eigenschaften der jeweiligen Tiere beschreiben. Das Denominativ von בָּקָר "בּוֹקֵר" "(Rinder-)Hirt" in Am 7,14 (dazu s. GB, 89) könnte ein Zwischenglied innerhalb dieser Entwicklung darstellen. Untersucht man das Vorkommen des Verbs בקר, so stößt man immerhin auf einen Text wie Ez 34,10–12, wo das Tun des Hirten bei seiner Herde beschrieben wird:

> Siehe ich will an die Hirten und will (die Tiere) meine(r) Herde aus ihrer Hand fordern und will mit ihnen ein Ende machen, daß sie nicht mehr (die Tiere) 'meine(r) Herde' hüten ... Denn so hat [der Herr] JHWH gesprochen: Siehe, ich selber suche (die Tiere) meine(r) Herde und kümmere mich um sie (בִּקַּרְתִּים). Wie ein Hirte

In gewisser Weise gehört auch das Femininum רִמָּה (eig. "Morsches, Verfaultes" von II רמם "faul werden"[202]) in diese Rubrik. Das Wort bezeichnet in übertragenem Sinn das "Gewürm, das in verfaulten Stoffen entsteht"[203]. HAL übersetzt das Wort mit "Made"[204]. Das Tier kommt vor in faulenden Speisen (Ez 16,24), in kranken Körpern (Hi 7,5) und vor allem in Leichen im Grab (Jes 14,11; Hi 21,26; 24,20 u.ö.)[205]. Besonders eindrücklich beschreibt deshalb Hiob seine Todesnähe, wenn er sagt:

> Das Grab nenne ich meinen Vater und die Würmer meine Mutter und Schwester. (Hi 17,14)

VII. Namen, die sich auf die Lebensweise beziehen

Ein Beispiel dafür sind die Heuschrecken, die häufig in gewaltigen Schwärmen auftreten. Sie fliegen in so großer Zahl über das Land, daß sie die Sonne verfinstern können (Joel 2,10), und werden z.T. mit herabwirbelndem Schnee verglichen (Sir 43,17)[206]. In ihren Namen wird diese Beobachtung z.T. aufgenommen, z. B. wenn die "voll entwickelte, geflügelte Wanderheuschrecke"[207] אַרְבֶּה (vgl. ug. *'rbj*[208]) genannt wird, ein Wort, das die Wurzel רבה "viel, zahlreich sein" anklingen läßt[209]. Auch גֵּבָה

---

sich um seine Herde kümmert (כְּבַקָּרַת) am Tage des Sturms ..., so werde ich mich um (die Tiere) meine(r) Herde kümmern (אֲבַקֵּר) ... (Übersetzung nach *W. Zimmerli*, Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25–48 (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn ²1979, 825).

בקר vermag "in besonderer Weise ein echtes Tun des Hirten zu bezeichnen ... Im vorliegenden Zusammenhang ist es das sorgfältige Anschauen und Abzählen der Herde und die darin angelegte Bereitschaft, das Verlorene zu suchen und das Zerstreute zusammenzubringen" (vgl. *Zimmerli*, BK XIII/2, 838f).

202 So auch *Firmage*, Zoology, 1159[70]; GB, 761, vgl. HAL, 1157f. Vgl. ug. *mrm* (?); akk. *rimmatum* (AHW, 986a) "Made"?; syr. *remmᵉta* "Moder, Gewürm", aram. *rimmat* "alte und verdorbene Knochen".

203 GB, 761.

204 1157.

205 Vgl. dazu *H. Wildberger*, Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13–27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 550.

206 Vgl. dazu auch *P. Maiberger*, Art. Heuschrecke, NBL II (1995) 146f.

207 *H.W. Wolff*, Dodekapropheton 2: Joel und Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn ²1975, 30.

208 Vgl. akk. *aleribu*, letzteres mit alter Kollektivendung, vgl. *Landsberger*, Fauna, 122; AHW, 234a.

209 Vgl. HAL, 80f; *L. Köhler*, Die Bezeichnungen der Heuschrecke im Alten Testament, ZDPV 49 (1926) 328–333, 329, vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 391f, s.v. *RB(B)/RBV*, anders GB, 63 (Ableitung von ארב). In welch ungeheurer Menge Heuschrecken auftreten können, kann ein (leider undatiertes) Photo dokumentieren, das während der

und גֹּבַי / גּוֹב (von *גבה, vgl. arab. *ǧabāj* "sammeln"[210]) meint einen Heuschreckenschwarm[211].
Nicht nur Heuschreckenplagen werden im Alten Testament erwähnt, auch andere Insekten konnten Mensch und Tier durch ihre Anzahl bedrohen. So denkt der Bericht über die 4. Plage gegen Ägypten in Ex 8 an Schwärme von Ungeziefer (עָרֹב, abgeleitet von II ערב "sich vermengen mit"[212]), die sich im ganzen Land Ägypten niederlassen[213]. Der Verweis auf akk. *urbatu* (AHW, 1428) // *tūltu* "Wurm" läßt jedoch die genannte Ableitung fraglich erscheinen[214].

VIII. Was Löwen und Heuschrecken verbindet ...

Nichts – so würde der nüchterne Betrachter der Tierwelt feststellen. Die einen sind Säugetiere, die andern Insekten, die einen flugfähig, die anderen nicht, die einen treten in der Masse eines Schwarms auf, die anderen leben im Verband der Kleinfamilie bzw. (selten) als Einzelgänger. Und leicht ließen sich eine Menge weiterer Unterschiede zwischen Löwen und Heuschrecken aufführen. Und dennoch gibt es zwei Verbindungslinien, die eine mehr formal-statistisch, die andere inhaltlich.
Zur formal-statistischen läßt sich sagen, daß es sowohl für Löwen als auch für Heuschrecken eine Vielzahl von Bezeichnungen gibt, deren Etymologie nicht in allen Fällen gesichert ist. Doch vermutet man, daß den Löwennamen[215] Idiome aus verschiedenen semitischen Sprachkreisen zugrunde-

---

Ausgrabung Assurs Anfang dieses Jahrhunderts entstanden ist und das *W. Andrae*, seinem Buch "Das wiedererstandene Assur", Leipzig 1938, beigegeben hat (vgl. Taf. 84).

210 So HAL, 163; *L. Köhler*, *Gēbīm* (Heuschrecken-)Schwärme, ThZ 4 (1948) 317. GB[18], 191 leitet das Wort von der Wurzel GWB, vgl. arab. *ǧāba* "(eine Gegend durch-)wandern" ab. – *Keel*, OLB 1, 168 bringt גֵּבָה und גֹּבַי/ גּוֹב in Zusammenhang mit גבה "hoch sein"

211 Zu Heuschrecken-Schwärmen in Palästina s. *Dalman*, AuS I, 393–395.

212 Vgl. GB, 616; HAL, 832; vgl. syr. *ʿarrūbā*.

213 Zu den Plagenerzählungen siehe u.a. *J. Kegler*, Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen, in: *E. Blum / Ch. Macholz / E.W. Stegemann* (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS *R. Rendtorff* zum 65. Geb., Neukirchen-Vluyn 1990, 55–74.

214 Vgl. *H.J. Fabry / H. Lamberty-Zielinski*, Art. ערב II/III, ThWAT VI (1989) 355–359, 355.357; *Landsberger*, Fauna, 130.

215 Die zehn belegten Wörter für den Löwen sind z.T. miteinander verwandt: לָבִי, לְבִיָּה, לָבִיא, כְּפִיר, גּוּר, גּוֹר, אַרְיֵה, אֲרִי, לַיִשׁ, שַׁחַל (vgl. dazu *L. Köhler*, Lexikologisch-Geographisches, ZDPV 62 [1939] 115–125, 121). Im Ugarit. ist ausschließlich *lbʾ/t* belegt. Zu לביא ist ferner zu vergleichen akk. *labbu* / *lābu* (< *labʾu*): AHW, 526a;

liegen, die sich zugleich auf zwei Faunakreise beziehen: "Mit dem Gebiete des asiatischen Löwen deckt sich der Bereich der Vokabel לביא; mit dem Gebiete des afrikanischen Löwen deckt sich der Bereich der Vokabel אריה. Später haben sich beide Gebiete und Bereiche gemischt, aber לביא ist ein asiatisches, אריה ein afrikanisches Wort"[216].
Die verschiedenen Bezeichnungen für Heuschrecken dagegen beziehen sich z.T. auf die Entwicklungsstufen der Heuschreckenmetamorphose[217] (יֶלֶק, אַרְבֶּה, גָּזָם, חָסִיל), deren Unterscheidung wohl für das alte Israel wichtig war; z.T. sind auch einzelne Arten gemeint (חָגָב, חַרְגֹּל, סָלְעָם, אַרְבֶּה[218]). Dieser variationsreicheren Begrifflichkeit liegt sicherlich eine andere Art der Beobachtung zugrunde als heute, die ihren Grund darin haben dürfte, daß "man andere Interessen verfolgte"[219].
Geht man aber der inhaltlichen Gemeinsamkeit zwischen beiden Tierarten nach, so stößt man auf ein Rätsel:

Speise ging aus vom Fresser (מֵהָאֹכֵל) und Süßigkeit vom Starken. (Ri 14,14)

CAD L, 24; arab. *labu'* / *lubwa*, äg. *rw*, λέων, leo. Zum Verhältnis von akk. *nēšu* zu akk. *lābu* (*labbu*) vgl. *Landsberger*, Fauna, 76: "*nēšu* ist im allgemeinen die prosaische, *lābu* die poetische Ausdrucksweise, ... Das Nebeneinander von *nēšu* und *lābu* ist schon ursemitisch: *nēšu* ist ursprünglich der männliche, *lābu* der weibliche Löwe". "Hebr. usw. *laiš* gegenüber akk. **naiš* ist durch Assimilation kaum zu erklären ..., sondern wohl durch Angleichung: 'Löwe' und 'Löwin' dürften ursprünglich gelautet haben: **naiṯ* und **lab'*, so daß das Akkadische das Ursprüngliche bewahrt hat" (ebd. Anm. 7; vgl. auch *Salonen*, Jagd, 208ff.220ff; CAD N II, 193ff).

216 *Köhler*, Lexikologisch-Geographisches, 124, zu den Nachweisen, ebd. 122f, zur Abgrenzung der Säugetierbestände in Palästina s. ebd. 123f, vgl. auch *G.J. Botterweck*, Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern, in: *J. Schreiner* (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. FS *J. Ziegler* (fzb 2), Würzburg 1972, 117–128, 120, für den die Etymologie der Löwennamen noch ungeklärt ist, und *ders.*, Art. אֲרִי, ThWAT I (1973) 404–418: Zu אַרְיֵה verweist Botterweck auf äg. *rw* bzw. äthiop. *'arwē* "wildes Tier", arab. *'arwijat* "coll. Steinböcke, Wildschafe", möglicherweise auch auf akk. *armū* "Bergziegenbock?" (vgl. CAD A II, 293) usw., שַׁחַל sei etymologisch unsicher (ebd. 406f); vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 100f, s.v. *'R V*II: "Originally, the word may have been used of any big or frightening animal, to be differentiated on in most languages in different ways".

217 Zur Problematik der Bezeichnungen vgl. *Wolff*, BK XIV/2, 30–32; *H.-P. Müller*, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir 'Allā*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij*, The Balaam Text from *Deir 'Allā* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 185–205, 196f mit Anm. 33f; *Köhler*, Bezeichnungen; *H. Frehen*, Art. Heuschrecke, in: *H. Haag* (Hg.), Bibellexikon, 732f; *Murtonen*, Lexicon, 190, s.v. *XSL*.

218 Vgl. Lev 11,22, wo die genannten Bezeichnungen mit dem Zusatz "nach seiner Art" versehen sind, und *Müller*, Funktion, 197.

219 *Müller*, Funktion, 196.

Simson stellte dieses Rätsel seinen Hochzeitsgästen mit der Absicht, die eigene Hochzeitskasse etwas aufzubessern, sollten es seine Gäste nicht lösen können. Was aber hat es mit diesem Spruch auf sich, der doch eigentlich eine Absurdität formuliert – wie sollte einer für Speise sorgen, der als Fresser bekannt ist?[220] Zugrunde liegt ihm ein erst kurze Zeit zurückliegendes Erlebnis Simsons: Einige Tage, nachdem er einen Löwen, der sich ihm in den Weg gestellt hatte, todesmutig mit seinen bloßen Händen zerrissen hatte, fand er in seinem Leib einen Bienenschwarm (עֲדַת דְּבֹרִים) samt Honig. Simson labt sich an dem Honig und versucht, aus diesem Erlebnis zusätzlich Kapital zu schlagen. Der Fresser (הָאֹכֵל) aber ist der König der Tiere, der Löwe, ...

Mal 3,11 dagegen hat andere Tiere vor Augen:

> Ich bedrohe für euch den Fresser (בָּאֹכֵל), daß er euch nicht die Frucht des Ackers verderbe und der Weinstock auf dem Feld euch nicht unfruchtbar sei.

Hier wird angespielt auf die zerstörende Freßsucht der Heuschrecken, die alles Grün des Ackers und der Bäume und Sträucher vernichten, wenn sie zahllos in ein Land einfallen. An beiden Stellen also dient eine hervorstechende Eigenschaft zur Neubildung einer Tierbezeichnung[221], eine Eigenschaft, die sich auf die bedrohliche Zerstörungskraft beider Tiere bezieht. Auch andere Bezeichnungen für die Heuschrecke stellen einen Bezug zu ihrem Freßverhalten her, das die Existenz der Menschen bedrohte, wenn sie Ernten vernichteten und gleich einem Heer plündernd und zerstörend ein Land durchzogen (vgl. Ri 6,5; 7,12; Jes 33,4; Jer 46,23)[222]. Einige dieser Bezeichnungen führt Joel 1,4 gleichsam als Kommentar zu Mal 3,11 an:

> Was die גָּזָם übrigließ, fraß die אַרְבֶּה,
> Was die אַרְבֶּה übrigließ, fraß die יֶלֶק,
> Was die יֶלֶק übrigließ, fraß die חָסִיל.

220 *H.W. Hertzberg*, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1954, 229, rechnet bei dem Rätsel mit einer Anspielung auf die Manneskraft des Bräutigams, eine Lösung, die sich bei einer Hochzeit anbieten könnte, die aber falsch ist. Andere verweisen darauf, "that the real solution of Samson's riddle ... has to be sought in the ambiguity of the word *'ryē(h)* or *' ªrî* which could mean both 'lion' and 'honey(-dew)'" (*J.C. de Moor*, *'ar* "Honey-dew", UF 7 [1975] 590f, 591 [mit Anm. 2]).

221 Vgl. ähnlich das akk. Epitheton *parrisu* "Zerreißer" für den Wolf (vgl. *Landsberger*, Fauna, 78; AHW, 834b; anders *Landsberger*, MSL VIII/2, 130: "Schakal", vgl. Salonen, Jagd, 231f).

222 Vgl. *Maiberger*, Heuschrecke, 146f.

Dabei bezieht sich גָּזָם, was wohl eher die Raupe als die ausgewachsene Heuschrecke meint[223], auf das Abschneiden (*גזם)[224], חָסִיל auf das Abfressen (vgl. חסל hif. Dtn 28,38)[225] von Bäumen und Blättern. Die kriechende, noch ungeflügelte Heuschrecke heißt יֶלֶק[226]. חַרְגֹּל (Lev 11,22) schließlich wird in Zusammenhang gebracht mit arab. *ḥarǧal* (< *ḥǧl*, arab. *ḥaǧala* II "in Sätzen springen"; vgl. syr. *ḥargālā*, akk. *ergilu* [AHW, 240a])[227]. Zu אַרְבֶּה s.o. Abschnitt VII.

IX. Die crux interpretum bei den Vogelnamen

Viele der etwa 40 Vogelnamen sind im Alten Testament nur wenig belegt. Bei den Vögeln wird daher die Problematik der Identifikation mit unseren heutigen Tiertermini besonders evident[228], zumal bei einigen neben den Namen keine Informationen über Verhaltensweisen etc. überliefert sind. Außerdem kann ein Name verschiedene Vogelarten und in Einzelfällen sogar verschiedene Tierarten bezeichnen.

Betrachtet man dagegen die Etymologie der hebräischen Vogelnamen, so stößt man auf Kriterien für die Benennung, die das alte Israel ausgebildet hat und die sich z.T. von den unseren unterscheiden. Häufig sind onomatopoetische Namen, die den Ruf der Tiere nachahmen, anzutreffen[229] (vgl. das deutsche "Kuckuck"). Doch ist nicht zu erwarten, daß der Ruf der Vögel in jedem Fall exakt wiedergegeben wird. "The onomatopoeon may represent a real attempt to reproduce the original sound or may be a mere echoing repetition of a single note to give the effect of a monotonous cry;

223 Vgl. HAL, 179; GB, 136; GB[18], 210 weist darauf hin, daß bei einer Ableitung von GZM die Vokalisation גָּזָם zu erwarten wäre.

224 Zu vergleichen ist möglicherweise akk. *kisimmu* (*Landsberger*, Fauna, 125), ein Wort, das abgeleitet ist vom akk. Verb *ksm* "die Felder abfressen".

225 Vgl. dazu ug. *ḥsn* (?) und HAL, 324; GB, 247; GB[18], 377; *Köhler*, Bezeichnungen, 329; *Murtonen*, Lexicon, 190, s.v. *XSL*.

226 Vgl. *Köhler*, Bezeichnungen, 332; HAL, 395: Möglicherweise ist das Wort mit arab. *waraqa* "Blätter bekommen" bzw. *ʾanraq* "aschfarben" zusammenzustellen und könnte so auf die noch fehlenden Flügel bzw. auf die Färbung des Tieres anspielen.

227 Vgl. HAL, 336; GB[18], 393. Anders *Köhler*, Bezeichnungen, 329, der eine Metathese von *chagrôl* "der Gegürtelte" annimmt.

228 Vgl. die Überlegungen dazu bei *Müller*, Funktion, 197–201 und bei *Driver*, Birds I, 19.

229 Vgl. die Tabelle bei *Driver*, Birds II, 140.

and it may undergo every form of linguistic assimilation or dissimilation"[230].

Zu diesen Schallwörtern gehört אֹחַ[231] (Jer 13,21)[232], eine Bezeichnung, die mit der schmerzhaften Interjektion אָח (vgl. Ez 6,11) zusammenhängt. Das Gurren der Taube "u-ru-ku" wurde als Klage gedeutet[233]. Ihr Name (יוֹנָה) hängt so mit I אנה (< *jnh*) "in Trauer klagen" (vgl. Jes 3,26; 19,8) zusammen[234], einer Wurzel, "die einen murmelnden, dumpfen Laut bezeichnet"[235], "wobei auch hier wohl der murmelnde Laut der Klagenden der Bildung des Beschreibungsverbs voraufging"[236]. Anspielungen auf diese Namenstradition finden sich vor allem in prophetischer Tradition, so in Nah 2,8:

> Ihre Jungfrauen werden seufzen wie Tauben und an ihre Brust schlagen[237].

Und im Lied des Hiskia Jes 38,14 vergleicht sich der Kranke in seiner Klage mit der gurrenden Taube: Das Wort הגה kann "ein Stöhnen in dumpfem Schmerz bezeichnen. In [Jes] 16,7 und in Jer 48,31 steht הגה für das Klagen leidender Menschen und in Jes 59,11 wird das Gurren der Tauben mit dem Stöhnen solcher verglichen, die sich bereits wie Tote vorkommen"[238]. Neben יוֹנָה findet sich in Jes 38,14 auch die Bezeichnung סִיס, das Wort für die Schwalbe (?)[239] oder den Mauersegler (?)[240], das das Zwitschern

---

230 *Driver*, Birds I, 5.

231 So auch GB, 22; GB[18], 33, vgl. HAL, 28f; *J. Feliks*, Art. Eule, BHH I (1962) 447f, 447; *Murtonen*, Lexicon, 87, s.v. *ʾX* III.

232 *Firmage*, Zoology, 1153 übersetzt "Hyäne", vgl. auch *Driver*, Birds II, 134[9]. Zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten für אֹחַ vgl. auch *M. Görg*, "Dämonen" statt "Eulen" in Jes 13,21, BN 62 (1992) 16f, der unter Hinweis auf ägypt. *ꜣḫw* "Zaubermacht" die Übersetzung "Dämon" vorschlägt.

233 Vgl. *Keel*, OLB 1, 137; *S. Schroer*, Art. Taube, NBL III (2001) 787–790, 788.

234 Vgl. HAL, 384f; GB, 295; *Driver*, Birds II, 129; *W. v. Soden / G.J. Botterweck*, Art. יוֹנָה, ThWAT III (1982) 586–594, 587. Zu ug. *jnt* und seinen z.T. umstrittenen Belegen vgl. ebd. 587f.

235 *V. Soden / Botterweck*, יוֹנָה, 587.

236 Ebd.

237 Vgl. auch Ez 7,16.

238 *H. Wildberger*, Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39 (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1462.

239 Vgl. *Müller*, Funktion, 197f mit Anm. 37.

240 Vgl. *Dalman*, AuS I, 390.

des Vogels nachahmt (vgl. die arab. Bezeichnung *sis* nach dem schrillen Ruf *si-si-si*[241]).
Das laute, gellende Rufen (רנן[242]) der Strauße (רְנָנִים[243], belegt nur Hi 39,13)[244] ist fast schon sprichwörtlich.

> Ich muß klagen wie die Schakale (תַּנִּים) und heulen wie die Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה),

sagt der Prophet in Mi 1,8 und nimmt dabei Bezug auf ein Trauerritual. Angesichts der Verwüstung Samarias sieht er sich nicht zufällig in der Gemeinschaft der typischen Wüstenbewohner[245], die auch in Hi 30,29 genannt werden:

> Ich gehe schwarz einher, doch nicht von der Sonne.
> Ich stehe auf in der Gemeinde und schreie.
> Ich bin ein Bruder der Schakale geworden und ein Geselle der Strauße.

Auch hier ist das Geschrei des Vogels Metapher für die Klage des Einsamen und Isolierten, der sein Geschick nur noch herausschreien kann.
Viele Sprachen ahmen den Ruf des Wiedehopfes nach, wenn sie ihn benennen[246]. Hebräisch heißt er wahrscheinlich דּוּכִיפַת (vgl. Lev 11,19; Dtn 14,18), vgl. griech. ἔποψ, copt. *kukufat*, syr. *qâqûpâ*; engl. hoopoe[247]. בַּרְבֻּר ist ebenfalls ein Schallwort[248], das den Ruf des Kuckuck imitieren

241 HAL, 710 mit Verweis auf *L. Köhler*, Kleine Lichter, Zürich 1945, 35ff, vgl. auch *ders.*, Hebräische Vokabeln, ZAW 54 (1936) 287–293, 289; *J. Feliks*, Art. Schwalbe, BHH III (1966) 1747; *Driver*, Birds II, 131.

242 Die Wurzel an sich hat onomatopoetischen Charakter (vgl. *Murtonen*, Lexicon, 401, s.v. *RN[N]*).

243 Die andere Bezeichnung ist *יָעֵן (vgl. dazu *P. Riede*, Art. Strauß, NBL III [2001] 713); zu möglichen Deutungen (nach arab. "Tochter der Wüste", wörtlich "des harten, steinigen Geländes" [*wa'natum*] oder von syr. יעין "gefräßig": "Tochter der Gefräßigkeit") dieses Wortes vgl. *Elliger*, BK XI/1, 356; *Driver*, Birds II, 137; HAL, 402; GB, 307. *Firmage*, Zoology, 1158[46] weist (unter Berufung auf *Driver*, Birds I, 12f) darauf hin, daß das Wort auch eine Eule bezeichnen könnte, weil zu ihr das Heulen besser passen würde, bzw.: "Perhaps the term denoted different birds at various times or from one region to another" (ebd.). – Zu Hi 39,13 vgl. auch *H.-P. Müller*, Die sog. Straußenperikope in den Gottesreden des Hiobbuches, ZAW 100 (1988) 90–105.

244 Vgl. dazu HAL, 1164; GB, 763; *Keel*, Jahwes Entgegnung, 67[232]; *H. Frehen*, Art. Strauß, BL ([3]1982) 1650f; *Driver*, Birds II, 138.

245 Vgl. dazu *H.W. Wolff*, Dodekapropheton 4: Micha (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982, 27. Weitere Belegstellen für Strauß und Schakal als Wüstenbewohner bei *Elliger*, BK XI/1, 356.

246 Vgl. *H. Graf Reventlow*, Art. Wiedehopf, BHH III (1966) 2171.

247 Vgl. *Firmage*, Zoology, 1159[61]; GB[18], 245; *Driver*, Birds I, 18; HAL, 208; *Dalman*, AuS I, 392.

248 Vgl. GB[18], 172; HAL, 147; *Driver*, Birds II, 133.

könnte[249]. Andererseits spricht die Tatsache, daß 1 Kön 5,3 vom Mästen des Vogels die Rede ist, eher für eine Enten-, Gänse- (oder Kranich-) art[250].
Weitere Schallworte[251] sind אַיָּה[252] (Lev 11,14; Dtn 14,13; Hi 28,7, vgl. 15,23), die Bezeichnung für einen scharfsichtigen Stoßvogel[253], תּוֹר, der Name für die Turteltaube (< *tur*)[254], auf deren Gurren "*tōr-tōr*"[255] Hld 2,12 anspielt, עֹרֵב[256], die Gattungsbezeichnung für Raben, ein Wort, das auf ihr dunkles Krächzen "korrk" Bezug nimmt[257] und evtl. auch נֶשֶׁר[258] "Geier", z.T. auch "Adler"[259]. Auch צִפּוֹר "Zwitscherer"[260] erweckt den "Eindruck des Onomatopoetischen"[261].

---

249 Vgl. arab. *abu burbur*, Kuckuck und *Brehm*, 221.

250 *Firmage*, Zoology, 1158[40]; *J. Feliks*, Art. Schwan, BHH III (1966) 1747, vgl. HAL, 147.

251 Zum onomatopoetischen Ursprung der Bezeichnung גּוֹזָל für einen Jungvogel vgl. *Driver*, Birds I, 6. Anders dagegen *Murtonen*, Lexicon, 131, s.v. *GZL*: "The word for the young of a bird is perhaps derivable from this root in the light of the rule (Dt 22:6f) that on finding a bird's nest only the young were to be seized and the mother let off". Doch ist auffällig, daß gerade Dtn 22,6 gerade nicht das Wort גּוֹזָל, sondern אֶפְרֹחַ verwendet.

252 So auch GB[18], 45; HAL, 38; *P. Maiberger*, Art. Habicht, NBL II (1995) 3. Zur möglichen Identifizierung des Vogels und seines Rufes vgl. *Driver*, Birds I, 11.

253 Vgl. dazu akkad. *ajau*, arab. *ju'ju'* und *Firmage*, Zoology, 1158[43].

254 Vgl. akkad. *turtu*, ug. *tr*; griech. τρυγών/ς; lat. *turtur* und HAL, 1575; GB, 874; *v. Soden / Botterweck*, יוֹנָה, 588; *Firmage*, Zoology, 1158[39] (mit Fragezeichen); *Murtonen*, Lexicon, 446, s.v. *TR*. Anders *Th. Staubli*, Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im Alten Orient, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 46–49, 48, der תּוֹר für die Bezeichnung einer Wildhuhnart hält.

255 *J. Feliks*, Art. Turteltaube, BHH III (1966) 2034; vgl. *Driver*, Birds II, 130.

256 Vgl. akk. *arību*, *erēbu*, *ḫerēbu* (AHW, 68a; CAD A II, 265–267), arab. *ġurāb*, syr. *'urba*, aram. *'or ᵉbā* und *Salonen*, Vögel, 124f; *P. Riede*, Art. Rabe, NBL III (2001) 268.

257 Vgl. *Keel*, OLB 1, 157; HAL, 832; GB, 616; *Driver*, Birds I, 12; Murtonen, Lexicon, 329, s.v. *&RB* III (Wanderwort); *A. van den Born*, Art. Rabe, BL (³1982) 1441f; *A. Angerstorfer*, Art. עֹרֵב, ThWAT VI (1989) 366–368, 367. Zur etymologischen Deutung "der schwarze (Vogel)" (vgl. Hld 5,11) s. ebd. Das Lexem ist bislang in Ugarit nicht belegt (vgl. *Angerstorfer*, עֹרֵב, 367).

258 Vgl. ug. *nšr*, akk. *naš/sru* (1x; westsem. Lehnwort?, vgl. AHW, 761b; CAD N II, 79); arab. *nasr*, *nisr*, *nusr* vor allem Gattungsbezeichnung für Geier; äth. *nesr*; syr. *nešrā* und *Salonen*, Vögel, 234.

259 Vgl. dazu *Firmage*, Zoology, 1158[44]: "The name ist composed of sonant *n* + base *šr* representing a whirring sound (cf. Lat. *susurrus*, Germ. *schwirren* ...)" (mit Verweis auf *Driver*, Birds I, 8; vgl. *ders.*, Once again: Birds in the Bible, PEQ 90 [1958] 56–58, 56f). Anders *T. Kronholm*, Art. נֶשֶׁר, ThWAT V (1986) 680–689, 681 (Primärnomen). Zu den ug. Belegen vgl. *Kronholm*, ebd. sowie *K. Reiter*, Falknerei in Ugarit,

"Schreier", "Rufer" (קֹרֵא) schließlich heißt das Steinhuhn, das in den Bergen lebt (vgl. 1 Sam 26,20; Jer 17,11) und durch sein eifriges "Tschuck tschuck tschu tschuck tschukor" auffällt, "dem oft ein 'kakaba kakaba' folgt"[262]. Zu עוֹף s.o. Abschnitt III/4.
תִּנְשֶׁמֶת dagegen ist ein Beispiel dafür, daß derselbe hebräische Tiername zwei verschiedene Arten bezeichnen kann, in diesem Fall wohl eine Eidechsen- und eine Vogelart. Das Wort wird gewöhnlich abgeleitet vom Verb נשׁם qal "schnauben", das sich "auf ein hauchendes ... oder ein fauchendes ... Geräusch des Vogels" beziehen kann, "bei dem es sich um eine Eulenart handelt"[263].

תִּנְשֶׁמֶת "Chamäleon" (vgl. akk. *tašlamtu* "Agame"[264]) wird ebenfalls abgeleitet von נשׁם "atmen", "weil es nach der Meinung des Altertums nur von der eingeatmeten Luft lebt"[265]. Daneben wird auf arab. *faḫḫāḫ* "Schnauber" verwiesen[266], was auf das Herausstoßen der Zunge beim Beutemachen[267] bezogen sein könnte[268]. In beiden Fällen sind die Tierarten nur in den Listen der reinen / unreinen Tiere (vgl. Lev 11,18.30; Dtn 14,16) belegt, so daß der Kontext keine Hinweise für ihre Identifikation liefert außer dem, daß es sich im einen Fall um eine Vogelart handeln muß und im andern um ein Kriechtier.

UF 22 (1990) 271–278. – Vgl. auch das mhe. Verb *nāšar* pi. "zerfleischen, zerreißen", das vom Nomen abgeleitet ist.

260 An manchen Stellen ist צִפּוֹר eine Untergruppe der Flugtiere (עוֹף) und umfaßt kleinere Sperlings- und Singvögel (vgl. *E. Schwab*, Art. צִפּוֹר, ThWAT VI [1989] 1102–1107, 1104).

261 *Müller*, Funktion, 199, vgl. *Firmage*, Zoology, 1158[37]; *Driver*, Birds I, 6; II, 130f; GB, 691; HAL, 980.983 (s.v. II צפר): Das Wort ist zusammenzustellen mit ja. "pfeifen", akk. *ṣābaru* "sich schnell bewegen, zwinkern, tuscheln, zwitschern", syr. *ṣebar* "schwatzen", arab. *ṣafara* "pfeifen, zischen, zirpen"; diese Verben scheinen aber denominiert zu sein (vgl. *Murtonen*, Lexicon, 365, s.v. *CPR*); zur Diskussion vgl. *Müller*, Funktion, 199f; *Schwab*, צִפּוֹר, 1103.

262 *Keel*, OLB 1, 159, vgl. *J. Feliks*, Art. Rebhuhn, BHH III (1966) 1558f; *Driver*, Birds II, 132f; *P. Riede*, Art. Rebhuhn, NBL III (2001) 284; für *Firmage*, Zoology, 1558[41], ist unklar, welche Vogelart gemeint ist. Vgl. ferner *J.F. Sawyer*, A note on the brooding partridge in Jeremiah XVII 11, VT 28 (1978) 324–329; *K. Seybold*, Das "Rebhuhn" von Jeremia 17,11. Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis, Bib. 68 (1977) 57–73, 57ff; GB, 725; HAL, 1056.

263 HAL, 1625; vgl. GB, 884; *Feliks*, Eule, 447, vgl. ähnlich *Firmage*, Zoology, 1159[56]; *Driver*, Birds I, 15.

264 *Landsberger*, Fauna, 118; AHW, 1338b.

265 GB, 884 mit Verweis auf Plin., N.h. 8,51.

266 HAL, 1625.

267 Vgl. dazu *Brehm*, 368f mit der entsprechenden Abbildung.

268 Zum Nomen תִּנְשֶׁמֶת insgesamt vgl. HAL, 1624f.

Hinter אֲנָפָה[269] (Lev 11,19; Dtn 14,18) vermutet man den Regenpfeifer[270] (oder eine Reiherart[271]). Das hebräische Wort hängt mit אנף "schnauben, zürnen" zusammen. *Firmage* vermutet eine Anspielung auf den auffallenden Schnabel des Tieres[272], der die Gestalt einer Nase (אַף) hat.
Dagegen ist נֵץ (vgl. ug. *nṣ*, syr. *neṣṣā*), das Wort für den Falken oder Habicht[273] (Lev 11,16; Dtn 14,15; Hi 39,26), abgeleitet von der Wurzel נצץ[274]. Die ugaritische Basis *nṣṣ* "hochgehen, fliegen", die dem ugaritischen Tiernamen *nṣ* zugrundeliegt, ist eine Isoglosse "der hebr. Varianten *nwṣ*, *nṣh* / *'*, *nṣṣ* 'hochgehen, in die Höhe schießen, fliegen'"[275], so daß der schwungvolle Flug des Vogels sich in seinem Namen niedergeschlagen hat.
"Das eigentlich Bezeichnende an den Greifvögeln [aber] sind die Waffen: der Schnabel und die Krallen"[276]. Unter den Sinnesorganen tritt das Auge hervor: Es "gestattet ein gleichscharfes Sehen in verschiedenen Entfernungen und stellt sich auf diese mit größter Leichtigkeit ein"[277] (vgl. Hi 28,7; 39,29). Bei der Jagd stoßen die Greifvögel von oben auf ihre niedriger fliegende oder auf dem Boden befindliche Beute herab (vgl. Hab 1,8), greifen sie mit ihren Fängen und schaffen sie fort. Von עַיִט, ihrem hebräischen Name (vgl. ug. *'ṭ*[278]), der wohl ursprünglich onomatopoetisch zu erklären ist ("Schreier")[279], wurde daher das Verb עיט "schreiend herfallen über"[280] abgeleitet.

---

[269] Vgl. akk. *anpatu*, syr. *'anfā* und *Salonen*, Vögel, 120; AHW, 54; CAD A II, 143 ("ein Vogel").

[270] Vgl. KLB³, 70.

[271] Vgl. GB¹⁸, 82.

[272] Zoology, 1159⁶⁰, vgl. *Driver*, Birds I, 18; *J. Feliks*, Art. Reiher, BHH III (1966) 1578. Zur Verbindung und Bedeutungsentwicklung von אנף und אַף vgl. *E. Johnson*, Art. אָנַף, ThWAT I (1973) 378–389, 379.

[273] Vgl. *P. Maiberger*, Art. Falke, NBL I (1991) 656; *ders.*, Habicht, 3; *Driver*, Birds I, 13f.

[274] Vgl. GB, 515; HAL, 674. *J. Feliks*, Art. Habicht, BHH II (1964) 620 leitet das Wort נֵץ ab von *nāṣā* "zanken".

[275] *J. Sanmartín*, Die ug. Basis *nṣṣ* und das "Nest" des *B'l* (KTU 1.3 IV 1f), UF 10 (1978) 449f, 449. Zu ug. *nṣ* vgl. auch UF 5 (1973) 113.

[276] *Brehm*, 230.

[277] *Brehm*, 230.

[278] Vgl. dazu *Aartun*, Studien, 96f.

[279] Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 317, s.v. *&Y7*, vgl. ebenso *Firmage*, Zoology, 1158⁴² (vgl. *Driver*, Birds I, 5).

[280] Vgl. GB, 581. – עַיִט als Untergruppe von עוֹף umfaßt vor allem Raubvögel und Eulen (vgl. *Schwab*, צִפּוֹר, 1104).

Auch דָּאָה[281] (Lev 11,14; Dtn 14,13) / דַּיָּה[282] (Jes 34,15; vgl. ug. *d3j*[283]), bezeichnet einen Raubvogel, vielleicht die Gabelweihe. Der Name ist verwandt mit dem vom Nomen abgeleiteten Verb דאה "fliegen, auf Beute herabstoßen" (Dtn 28,49; Jer 48,40; 49,22)[284], das sich auf das Jagdverhalten der Raubvögel bezieht.
Zu den größten Greifvögeln gehören die Geier, die nur selten lebende Tiere mit Tötungsabsicht angreifen. Ihre Hauptnahrung besteht aus Aas, beim Bartgeier (פֶּרֶס) auch aus Knochen, die er zunächst in die Höhe trägt und "von dort auf einen Felsen fallen (läßt), damit sie zerschellen. So gelangt er dann an das Mark"[285]. Auch hier liegt dem Namen, der von פרס "brechen" abzuleiten ist[286], ein typisches Verhalten des Tieres zugrunde.
Der עָזְנִיָּה dagegen erhielt seinen Namen wohl – verändert durch Metathese – von der Wurzel *ʿnz* (vgl. akk. *enzu*, hebr. עז; arab. *ʿanzu* [*n*] "Ziege"). Wenn dies zutrifft, dürfte der Vogel mit dem Bartgeier oder ossifragus gleichzusetzen sein, dessen auffälliger Bart dem der Ziege ähnelt[287]. In Falle von עָזְנִיָּה und פֶּרֶס wird die Schwierigkeit der Identifizierung der Vögel besonders evident, da hinter beiden Bezeichnungen dieselbe Geierart vermutet wird.
Andere Tiernamen orientieren sich am Umgang der Vögel miteinander: So meint חֲסִידָה (f. von חסיד = "der Treue") den Storch (und / oder den Reiher[288]), die beide als kinderlieb gelten[289], was sich im Namen widerspiegeln soll[290]. Belege für diese Behauptung fehlen jedoch meist[291]. Sollte der Name dieses Zugvogels auf die pünktlichen Zeiten seines Er-

---

281 Vgl. HAL, 199; GB, 151.

282 Vgl. HAL, 211; GB, 161; *J. Feliks*, Art. Geier, BHH I (1962) 533f, 533 übersetzt "Sturzvogel".

283 Vgl. dazu UF 8 (1976) 466.

284 Vgl. *M.-L. Henry*, Art. Taucher, BHH III (1966) 1934; *Firmage*, Zoology, 1158[49]; GB, 151 und HAL, 199; GB[18], 236. – Natürlich könnte auch das Nomen vom Verb abgeleitet sein (vgl. *Driver*, Birds I, 10). Auch für diesen Namen erwägt *Driver*, ebd. onomatopoetischen Ursprung (Nachahmung des Rufes "queeu-kiki-kiki-kik"?).

285 *Brehm*, 243, vgl. *Keel*, OLB 1, 156; *P. Maiberger*, Art. Geier, NBL I (1991) 763; *Firmage*, Zoology, 1158[47] und die lateinische Bezeichnung ossifragus.

286 Vgl. GB, 660; HAL, 912; *Driver*, Birds I, 9f.

287 Vgl. *Driver*, Birds I, 10.

288 Vgl. dazu *Firmage*, Zoology, 1159[59].

289 Vgl. HAL, 324; GB, 247.

290 Vgl. *Driver*, Birds I, 17; GB[18], 376. *J. Feliks*, Art. Storch, BHH III (1966) 1877 redet in diesem Zusammenhang von "volksetymologisch".

291 Vgl. aber *Dalman*, AuS I, 389, der auf b. Chull. 63[a] verweist.

scheinens anspielen, was als Gehorsam gegenüber JHWH gedeutet wurde? Vgl. Jer 8,7:

> Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten;
> Turteltaube, Schwalbe und Drossel halten die Frist ihrer Rückkehr ein;
> mein Volk aber kennt nicht die Rechtsordnung JHWHs.

Ps 104,17 belegt, daß er auf hohen Bäumen nistet[292]. Und wirklich tritt der Storch in Vorderasien als Brutvogel auf[293].

Dagegen spielt der Name דְּרוֹר (Schwalbe?, [wilde] Taube?, vgl. dazu akk. *darāru* "freien Lauf haben" [AHW, 163a[294]]; mhe. bedeutet das Nomen "Freiheit[295], vgl. auch mhe. צִפּוֹר דְּרוֹר "wilder Vogel") auf einen freien, wildlebenden Vogel an[296]. *Driver* dagegen nimmt an, daß dieser Vogel "takes its name, which is composed of a dental *d* prolonged by sonant *r's*, from the dental 'hwit-hwit' or 'tit-tit-tit-tit' which that bird gives forth"[297].

יַנְשׁוּף (Lev 11,17; Dtn 14,16; Jes 34,11) ist nach Jes 34,11 ein Ruinenbewohner. *E. Firmage*[298] favorisiert die Übersetzung Eule (entsprechend akk. *enšūpu*[299]), was auch die hebräische Etymologie unterstützt, die das Wort von נשף "anblasen" ableitet[300].

Auch כּוֹס (Lev 11,17; Dtn 14,16; Ps 102,7), wahrscheinlich ebenfalls eine Eulenart, bewohnt Ruinen. Die Ähnlichkeit mit dem deutschen Wort "Kauz" läßt auf einen onomatopoetischen Hintergrund des Wortes schließen[301]. Für תַּחְמָס, eine Eulenart, nimmt *G.R. Driver*, Birds I, 13 die Be-

292 Vgl. ferner Lev 11,19; Dtn 14,18; Zeph 5,9 (starke Flügel).

293 Vgl. *Brehm*, 306.

294 Vgl. auch CAD D, 109, s.v. *darāru*. "Most of the refs. point to a meaning 'to move around freely and at will'".

295 Vgl. dazu HAL, 221.223 (s.v. דרר).

296 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 153, s.v. *DR(R)*: "The primary meaning seems to be free movement in which free growth may be included"; vgl. ferner GB[18], 258.

297 *Driver*, Birds II, 131.

298 1158[55], vgl. HAL, 398.

299 Westsemit. Lehnwort? (vgl. *Salonen*, Vögel, 161ff), vgl. AHW, 220a (*enšūpu*); CAD E, 172, vgl. auch ebd. 370f s.v. *eššebu*.

300 Vgl. *Feliks*, Eule, 447; *Driver*, Birds I, 15 + Anm. 80; GB[18], 470; vgl. auch נשב "wehen lassen" und den etymologischen Zusammenhang mit נֶשֶׁף "Dämmerung, Dunkelheit", was gut zur Eule als Nachtvogel paßt. Anders HAL, 398, wo folgende Übersetzungsmöglichkeiten angegeben werden: Bienenfresser, Ibis (als Tier des Thot) und Ohreneule.

301 Vgl. *Firmage*, Zoology, 1158[53] mit Verweis auf *Driver*, Birds I, 14[72].

deutung "Räuber" an (von חמס "rauben") an; doch ist diese Ableitung umstritten[302].
Phänomene aus der Tierwelt werden immer wieder auf den Menschen bezogen. Zahlensprüche sind hierfür beliebt. Der Zahlenspruch Spr 30,31 folgt dabei dem Schema 3:4:

> Drei sind es, die ansehnlich einherschreiten,
> und vier, die ansehnlich wandeln:
> Der Löwe (לַיִשׁ), der Held unter den Tieren
> und der vor keinem ausweicht,
> der Hahn (זַרְזִיר מָתְנַיִם), wenn er sich erhebt (?), oder der Bock (תַּיִשׁ)
> und der König, wenn er vor sein Volk tritt[303].

Leitwort ist das Einherschreiten. Während beim Löwen, dem König der Tiere, der majestätische Gang im Bewußtsein seiner Kraft vor Augen steht, meint זַרְזִיר מָתְנַיִם (wörtlich "der an den Lenden Gegürtete"[304]) den stolz daherschreitenden Hahn[305], der Bock wird wohl als Leittier der Herde in die Aufzählung gekommen sein. Am Ende wird conclusioartig der König der Menschenwelt – als Gegenüber des Königs der Tierwelt – genannt[306].
Unter einer anderen Bezeichnung erscheint der Hahn wohl auch in Hi 38,36, wo er zusammen mit dem Ibis "als Träger des göttlichen Vorwissens den Wechsel der Jahreszeiten ankündigt"[307]:

> Wer verlieh dem Ibis (טֻחוֹת) Weisheit oder wer gab Einsicht dem Hahn (שֶׂכְוִי)?

Während die Ableitung von שֶׂכְוִי schwierig ist, könnte טֻחוֹת eine hebraisierte Wiedergabe des ägyptischen Gottesnamens Thot (*ḏḥwtj*) sein, zu dem der Ibis als heiliges Tier gehört. Thot-Amulette in Ibisgestalt sind

---

302 Vgl. HAL, 1582. Vgl. aber *Murtonen*, Lexicon, 186, s.v. *XMS*: "If Hbr /*taxmus*/ was a bird of prey, its name could be derived from this root ... (sc.: *XMS*)".

303 Übersetzung nach *O. Plöger*, Sprüche Salomos (Proverbia [BK XVII]), Neukirchen-Vluyn 1984, 353, zur Textkritik dieser etwas problematischen Spruchеinheit vgl. ebd. 355.

304 Vgl. zur Ableitung von den Wurzeln II זרר bzw. זור ("pressen, schnüren") HAL, 269f; GB, 206; GB[18], 312.

305 Andere denken an das Roß oder den Windhund (vgl. GB, 206). Vgl. syr. *zarzī/ūrā* und arab. *zurzūr* "Star"; akk. *zirzirrū* "Wanderheuschrecke"; *ṣarṣaru* "Grille"; arab. *ṣurṣur* "Grille" und *Landsberger*, Fauna, 123f.

306 Vgl. auch das Wortspiel zwischen לַיִשׁ und תַּיִשׁ.

307 *M. Görg*, Art. Ibis, NBL II (1995) 211 unter Berufung auf *Keel*, Jahwes Entgegnung, 60[219], vgl. ebenso HAL, 358; *L. Oberlinner*, Art. Hahn, NBL II (1995) 14; *P. Maiberger*, Art. Henne, NBL II (1995) 117; unsicher GB[18], 422. Zum Hahn als "Künder und Bringer des Regens" vgl. *Keel*, Beiträge zum Verständnis der Gottesreden, 220–223.

wohl wie andere Amulette nach Israel gebracht worden und dort als טְחוֹת bezeichnet worden[308]. Mit den Gegenständen ist der Name nach Israel importiert und auf die lebenden Tiere übertragen worden.
Viele andere Namen für Vögel sind unsicher: Verbirgt sich etwa hinter רָאָה (Dtn 14,13) der Rote Milan, der besonders scharf sehen soll[309], oder ist das Wort eine Verschreibung[310] und durch דָּאָה (vgl. Lev 11,14) zu ersetzen?[311]
Meint das Lehnwort תֻּכִּיִּים den Pfau (vgl. malabarisch *tôgai* / *tôghai*, vgl. tamil. *malajam tō kai* "der Vogel mit glänzender Schleppe"[312]) oder ist es mit ägyptisch *kjw* zusammenzustellen und somit Bezeichnung für eine spezielle Affenart?[313] Aus kulturhistorischen Gründen wäre eine Entlehnung aus dem Indischen durchaus möglich. Andererseits bietet die aus der Zeit des Mittleren Reiches (2025–1570 v.Chr.) stammende ägyptische Erzählung vom Schiffbrüchigen eine interessante Parallele zu 1 Kön 10,22. Der schiffbrüchige Seemann erhält nämlich vom Schlangenkönig neben vielen anderen kostbaren Gegenständen "Stoßzähne von Elephanten, Windhunde, Meerkatzen (*gwf*) und Paviane (*kjw*)"[314]. Der Text nennt somit zwei Affenarten: *gwf* (*gf* / *gif*) "langschwänziger Affe, Meerkatze" und *kj* "Pavian". Beide Ausdrücke sind bereits in altägyptischer Zeit belegt[315].
Welcher Vogel mit עָגוּר gemeint ist[316], ist vollends unsicher, ebenso wie die Ableitung von *עגר[317], das in Verbindung gebracht wird mit arab.

308 Vgl. *Keel*, Jahwes Entgegnung, 60[219]; anders *K.D. Schunck*, Art. טוּחַ, ThWAT III (1982) 339f, 340.

309 So KBL[1].

310 Vgl. GB, 736.

311 Vgl. HAL, 1083; *H. Fuhs*, Art. ראה, ThWAT VII (1993) 225–266, 231.

312 Auf diesen Zusammenhang macht auch *J. Feliks*, Art. Pfau, BHH III (1966) 1436 aufmerksam, vgl. GB, 878.

313 Vgl. HAL, 1594f; *B.J. Diebner*, Art. Pfau, NBL III (2001) 128f, 129; anders dagegen *G. Wörpel*, Was sind die *tukkijjîm* I Reg 10,22?, ZAW 79 (1977) 360f, der für die Übersetzung "Truthahn" plädiert. Zum Problem der Deutung vgl. jetzt auch ausführlich *Powels*, Lehnwörter, 196.

314 Vgl. *E. Brunner-Traut*, Altägyptische Märchen, Köln [6]1983, 5–10, 9; *M. Lichtheim*, Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading, Vol. 1, London 1975, 211—215, 214.

315 Vgl. *Powels*, Lehnwörter, 196. "Das initiale /t/ in der hebr. Form *tu / ûkiyyîm* ist der äg. fem. Artikel, der oft in äg. Lehnwörtern in anderen Sprachen vorausgesetzt wird. Auf diese Weise entsteht die Form *tky*, Pl. *tkyym*" (*Powels*, ebd.).

316 Die Kurzfußdrossel?, Die Turmschwalbe? Der Wendehals? vgl. HAL, 740; *Driver*, Birds II, 131f; *Köhler*, Hebräische Vokabeln, 288f; *ders.*, Kleine Lichter, 38f. Zur Kurzfußdrossel (= Bülbül) zitiert *Köhler*, Hebräische Vokabeln, 289 *W. Marshall* u.a., Die Vögel Bd. 4: Sperlingsvögel, in: *O. zur Straßen*, Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreiches, Leipzig 1913, 191ff, 193: "'Während der Ruhepausen (des Ge-

ʿaǧira "dick, fett sein" bzw. VIII "sich den Kopf (mit einem Schleier) verhüllen"[318].

X. Der alttestamentliche Mensch und die Tiere – im Spiegel der Tiernamen

Der alttestamentliche Mensch war sich dessen bewußt, daß ihm die Tiere als "Gefährten und Feinde" begegnen konnten. Manche Tierarten bedrohten die Existenz des einzelnen wie die von ganzen Regionen, z. B. Löwen und Heuschrecken, für deren Zerstörungspotential sich zahlreiche Dokumente finden. Andere Tiere dagegen, vor allem die Haustiere und Herden halfen, die Existenz vieler Menschen zu sichern. Viehhaltung und Viehzucht boten den Menschen ihr Auskommen.
Dieses ambivalente Verhältnis des Menschen zu den Tieren spiegelt sich auch in den Namen wider, die er ihnen beilegt, auch wenn manche etymologische Herleitung fraglich bleibt und in der Gefahr steht, uns bekannte Eigenschaften und Verhaltensweisen der Tiere mit Hilfe der Etymologie in die hebräischen Namen hineinzuinterpretieren[319].
Für genügend Tiernamen jedoch bewegen wir uns, was die Herleitung betrifft, auf einigermaßen sicherem Boden. Und in ihnen zeigt sich nicht theoretisches Wissen oder nüchterne Distanz des Menschen, sondern eine Vertrautheit, die daraus erwächst, daß der Mensch in und mit der Natur lebte und leben mußte[320]. Der Bauer, der seine Felder bestellte, der Hirte, der mit seiner Herde auf der Suche nach Futterplätzen umherzog, der Händler, der mit seinen Reit- und Lasttieren das Land bereiste, der Fischer am See Genezareth, der täglich mit seinem Boot zum Fang ausfuhr[321] – sie alle kannten die Gesetzmäßigkeiten der Natur, die markanten Eigenschaften der Tiere, ihre Farben und Bewegungen, ihre Stimmen und ihre Lebensweise, ihre Stärke und ihre Anmut. Der Mensch konnte die Tiere

---

sangs) erhebt (er) ... von Zeit zu Zeit die hollenartig verlängerten Federn seines Hinterhauptes'. Er plustert sich." Daher schlägt Köhler die Übersetzung "Haubenbilder" vor.

317 Vgl. dazu HAL, 742.

318 Vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 310, s.v. *&GR*, der die Wurzel mit syr. *ʿgr* "coarse, grave, rude, terrible, wild"; *ʿgr* D "make a rude noise" zusammenstellt und onomatopoetischen Ursprung nicht ausschließt, gleichwohl feststellt: "although in that case, identification with bulbul is hardly correct."

319 Zur Kritik an der "etymologisierenden Methode" vgl. auch *B. Landsberger*, Über Farben im Sumerisch-Akkadischen, JCS 21 (1967) 139–173, 139[1].

320 Das gilt erst recht auch dann, wenn Tiernamen Ausgangspunkt von Wurzeln sind, die Eigenschaften der jeweiligen Tiere beschreiben.

321 Vgl. dazu *C. Edlund*, Art. Fisch, BHH I (1962) 482f, 482.

beobachten, ihnen begegnen, mit vielen von ihnen teilte er den Lebensraum, ja mußte ihn ihnen z.T. unter Gefährdungen abringen.
Es war keine Idylle, in der die Menschen lebten, sondern oft genug ein Kampf ums Überleben. Sowohl die Gefahren, die von einigen Arten ausgehen, als auch die Nähe und Vertrautheit zu bestimmten Tieren, flossen in die Benennungen der Tiere ein. Wieviele Namen gibt es für das Kleinvieh, das den Menschen besonders am Herzen liegen mußte, Namen, die die Tiere nach Gattung, aber auch nach Alter und Geschlecht differenzieren und die "den intimen Umgang mit den konkreten Tieren (verraten)"[322]. Das Wissen und die Erfahrungen mit den Tieren, die Generationen von Menschen angesammelt haben, wurde in den Tiernamen weitergegeben. Die Namengebung stellt so gleichsam den Beginn der Verhaltensforschung dar, "die endlich wieder die Bedeutung des Kennens und Verstehens der Tiere für das Menschsein des Menschen erkannt hat"[323].
Natürlich gab es auch schon in alter Zeit Übergriffe des Menschen gegenüber der Natur: Rohstoffverbrauch (Holz)[324], Krieg der verbrannten Erde[325], Ausrottung einzelner Tierarten[326] sind nicht erst neuzeitliche Erscheinungen. Das Tier aber war noch nicht zur seelenlosen Massenware verkommen, und seine Rechte waren der Gesellschaft so wichtig, daß sie u.a. in die Sabbatbestimmungen des Dekalogs (Ex 20,10) einflossen.
Mehr noch: Der Mensch nahm sich Eigenschaften der Tiere zum Vorbild, wenn er ihre Namen übernahm und auf seine Nachkommen oder ganze Stämme übertrug[327]. Und er wünschte sich, daß mit dem Namen auch ein Teil des Wesens des Tieres auf den Träger des Namens überging: Schnelligkeit, Geschicklichkeit, Mut, Kraft, Grazie usw. So verbanden sich mit den Tiernamen, die man seinen Kindern gab, Freude und Hoffnungen und

---

322 *Keel*, OLB 1, 109. Zu den Namen für Oviden, Boviden und Capriden und ihren Bedeutungen vgl. *Riede*, Tiernamen und Tierbezeichnungen, 378f und die dort genannte Literatur.

323 *Westermann*, Schöpfung, 122.

324 Vgl. Jes 14,8; 37,24; Hab 2,17 und *M.J. Mulder*, Art. יַעַר, ThWAT III (1982) 777–787, 778f.

325 Vgl. z. B. das Verbot Dtn 20,19, das ja Mißbräuche vor Augen hat.

326 Vgl. dazu die Jagdpraxis, die zur Ausrottung von Tierarten in bestimmten Regionen führte, s. dazu *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Motive und Materialien 5: Wilde Tiere und Tierjagd, in: *dies. / U. Gleßmer* (Hg.), Gefährten, 150–154, 153f.

327 Zu den Tiernamen, die auch als Personennamen belegt sind vgl. *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928, 229f; *Schwab*, Die Tierbilder, 41f; *Schreiner*, Der Herr hilft, 234–236.

manchmal vielleicht auch eine leise Ironie, wenn eine Eigenart im Aussehen eines kleinen Kindes an ein bestimmtes Tier erinnerte[328].
Auch in ihren soziologischen Strukturen wurden die Tiere zum Vorbild des Menschen:

> Vier sind die Kleinsten auf Erden und sind doch die Allerklügsten:
> Die Ameisen sind kein starkes Volk und besorgen sich doch im Sommer ihr Futter;
> Klippschliefer sind ein Volk ohne Macht,
> und doch bauen sie ihre Wohnung im Fels;
> die Heuschrecken haben keinen König,
> und doch schwärmen sie alle geordnet aus.
> Eidechsen fängst du mit der Hand,
> und doch wohnen sie in Königspalästen (Spr 30,24–28).

Und wie die Leittiere der Herde heißen an einzelnen Stellen die Ersten der Völker[329]: אביר[330], עתוד[331], איל[332], אלוף[333]. Ebensolche Leitfiguren wünschte man sich für das Volk. Sie sollten es voller Kraft und Verantwortung sicher durch die Geschicke der Geschichte führen.
So sind die Namen der Tiere mehr "als Schall und Rauch". In ihnen spiegelt sich nicht nur die enge Beziehung zum Menschen, der ihr Wesen erkannt und sie dementsprechend benannt hat, ja der ein Stück weit sein will wie sie; in ihnen spiegelt sich auch das Lob des Schöpfers, der diese wunderbare Vielfalt geschaffen und dem Menschen als Gefährten zugeführt hat.

> Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich,
> die Vögel des Himmels, sie künden es dir.
> Rede zur Erde, sie wird dich lehren,

---

328 Vgl. dazu *J.J. Stamm*, Hebräische Frauennamen, in: *ders.*, Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde (OBO 30), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980, 97–135, 125.

329 Vgl. auch *P.D. Miller*, Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1970) 177–186, 178–180, der auf parallele Erscheinungen im Ugaritischen hinweist: *ṯr* (Stier), *ẓby* (Gazelle), *ḫnzr* (Eber) bezeichnen dort führende Persönlichkeiten. Im Hebräischen finden sich neben den oben genannten Bezeichnungen auch die Termini כפיר "Junglöwe" für Soldaten, Führer, Würdenträger (ebd. 183f), ebenso פרה / פר (vgl. ebd. 184), צבי (ebd. 185) u.a. Vgl. zur Sache ferner *A. Schmoldt*, Art. Tierwelt, in: RBL[2] (1979) 501–504, 502; *Firmage*, Zoology, 1157[9.15].

330 Vor allem Klgl 1,15 (vgl. 1 Sam 21,8; Jes 10,13; Hi 24,22; 34,20) und *Kapelrud*, Art. אביר, 45. Vgl. auch *Miller*, Animal Names, 180f.

331 Vgl. Jes 14,9; Sach 10,3 und *Miller*, Animal Names, 189.

332 *Miller*, Animal Names, verweist u.a. auf Ex 15,15; 2 Kön 24,15; Jer 4,22 (LXX); Ez 17,13; 30,13; 31,11.14(?); 32,20(?); 39,18; vgl. zur Diskussion der Stellen und zu phönizischen Parallelen aaO 181f.

333 Vgl. Ex 15,15 und *Miller*, Animal Names, 181[21].

die Fische des Meeres erzählen es dir.
Wer wüßte nicht bei alledem,
daß die Hand JHWHs dies gemacht? (Hi 12,7–9)

Wie sehr uns Heutigen das Staunen an dieser Vielfalt der Tiere und damit das Wissen um Gottes Schöpfung verlorengegangen ist, zeigen aufs neue die Bilder dieser Tage: Seevögel, deren Gefieder vom ausgelaufenen Öl gestrandeter Supertanker verklebt ist, Robben und viele andere Tiere, die in diesen verseuchten Gewässern qualvoll verenden, Bilder übrigens, die sich wiederholen[334], ohne daß wirksame Abhilfe zum Schutz der Natur geschaffen wird. Dieser Raubbau an der Natur hat seine Ursache in der Entfremdung des Menschen vom Tier. Und er zeigt, in welchem Maße sich die Verbindung zu den Mitgeschöpfen gelöst hat. Das unterscheidet uns von der Sicht, die Gen 2 entwickelt, nach der der Mensch durch die Namengebung sich den Tieren zuwendet und sie als zu seinem Lebensbereich gehörig anerkennt.
Nicht nur die Namen der Tiere sind uns heute weitgehend verlorengegangen: Wer kann noch "Amsel, Drossel, Fink und Star und die ganze Vogelschar" mit ihren lebenden Vertretern identifizieren? Mit den Namen ging das Wissen um ihre Eigenheiten und ihr Verhalten verloren, aber auch die Ehrfurcht vor ihnen im doppelten Sinne des Wortes: Die Ehre, die wir den Tieren als von Gott geschaffenen Lebewesen schulden[335], aber auch die Furcht vor dem Andersartigen und Fremden, das wir nie ganz verstehen werden, die Furcht, die uns davor zurückschrecken läßt, unüberlegt und verantwortungslos in den Bereich der Tiere einzugreifen.
Massentierhaltung, Tiere als Versuchsobjekte, Vernichtung natürlicher Lebensräume[336] – das alles hat seinen Grund in der Entfremdung des Menschen vom Tier. Wo die Erfahrung mit den konkreten Tieren abnimmt, ist ein hemmungsloser Anthropozentrismus[337] nicht fern. Es muß heute darum gehen, ein natürliches Verhältnis zu den Tieren zurückzugewinnen, ein Verhältnis, das geprägt ist vom Wissen um ihre Bedürfnisse und Lebens-

---

334 Vgl. z. B. das Motto bei *O.H. Steck*, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 8, das von einer Tankerkatastrophe vom März 1978 (!!) berichtet. Seither hat sich nichts Wesentliches zum Schutz der Weltmeere getan.

335 Vgl. dazu *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich ²1957, 165.

336 Vgl. dazu *E. Gräßer*, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer biblischen Tierschutzethik, JBTh 5 (1990) 93–117, 93ff; *H.D. Wolfinger*, Die Qual der Tiere. Gerechtigkeit für alle Geschöpfe, LM 29 (1990) 400f. Vgl. ferner die entsprechenden Artikel in *G.M. Teutsch*, Lexikon der Tierschutzethik , Göttingen 1987.

337 Vgl. hierzu die Überlegungen von *O. Höffe*, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt (stw 1046), Frankfurt/ M. 1993, 196ff.218ff.

räume[338]. Nicht nur um der Tiere willen, sondern auch um des Menschen willen, als dessen Gegenüber und Hilfe die Tiere geschaffen sind, müssen wir uns die Frage stellen: "Was wäre, wenn eben nicht die Schöpfung um des Menschen willen, sondern der Mensch um der Schöpfung willen, allein zu ihrer Verherrlichung wie zu ihrem Schutz, geschaffen worden wäre? Lebte er dann gegenwärtig nicht in einer ungeheuerlichen Perversion seiner ursprünglichen Bestimmung?"[339]
Karl Barth hat diese Perversion des Menschen früh erkannt, wenn er den Menschen bei seiner Verantwortung für die Schöpfung behaftet und schreibt:

> "Das ist die Wahrheit: die Aufmerksamkeit des Geschaffenen *wartet* auf die Offenbarung der *Söhne Gottes*. Sie wartet *mit* uns, nein sie wartet *auf* uns."[340]

---

338 Vgl. dazu *D. Poley*, Was bedeutet überhaupt "artgerecht", Rhein-Neckar-Zeitung 1./2.10.1988.

339 *M. Schreiber*, Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Vom Umgang mit Tieren. Rückblick auf eine große kulturelle Tradition, in: *E. Röhrig* (Hg.), Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Stimmen zur Mitgeschöpflichkeit, Neukirchen-Vluyn 1992, 9–16, 13.

340 *K. Barth*, Der Römerbrief, München ^{2}1923, 291. Vgl. auch die Äußerungen Barths in *ders.*, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4, Zürich 1951, 404 zu Röm 8,19f: "Wo immer der Mensch seine Herrschaft über das Tier ausübt, und um wieviel mehr über jeder Jagdhütte, über jedem Schlachthaus, über jedem Vivisektionsraum, müßten in feurigen Lettern die ... Worte des Paulus Röm. 8,19f sichtbar sein von jenem 'sehnsüchtigen Harren' ... der Kreatur – auf was? auf die 'Offenbarung der Kinder Gottes' ... Gut ist in diesem ganzen Bereich offenbar das, was sich vor diesen Worten verantworten läßt – böse, was sich ihnen gegenüber nicht verantworten läßt", vgl. dazu auch *E. Gräßer*, Ehrfurcht vor dem Leben, in: *Röhrig*, Der Gerechte, 92–102, 100–102.

Tiere im Alten und Neuen Testament

Ein Überblick

I. Altes Testament

1. Einleitung

Die Tierwelt Palästinas war in alter Zeit wesentlich zahl- und artenreicher als heute. Daher nehmen die biblischen Schriften häufig auf Tiere Bezug[1]. Viele wilde Tiere kamen vor, so Löwen, Leoparden, Wölfe, Bären, Hyänen, Schakale und Füchse, ferner Gazellen, Damhirsche, Antilopen, Steinböcke und andere Wildziegen, Auerochsen, Wildesel, Wildschweine, Hasen, Klippschliefer, aber auch der syrische Elefant. Obwohl Elfenbein als wertvolles Importgut bekannt war, ist im biblischen Hebräisch allerdings kein Name für den Elefanten überliefert. Aus Indien stammende Kriegselefanten setzten erst die Seleukiden in ihrem Kampf gegen die Makkabäer ein (1 Makk 6,34 u.ö.)[2]. Von den kleineren Säugetieren sind Maulwurf, Igel, Maus, Ratte und Fledermaus erwähnt.

---

1 Zur biblischen Tierwelt sind eine Reihe von Handbüchern erschienen: *F.S. Bodenheimer*, Die Tierwelt Palästinas (Land der Bibel III/3–4), Leipzig 1920; *ders.*, Animal and Man in Bible Lands 1–2, Leiden 1960 / 1972; *J. Feliks*, The Animal World of the Bible, Tel Aviv 1962; *W. Pangritz*, Das Tier in der Bibel, München 1963; *V. Møller-Christensen / K.E.J. Jørgensen*, Biblisches Tierlexikon, Konstanz 1969; *G. Cansdale*, Animals of the Bible, Exeter 1970; *R. Pinney*, The Animals in the Bible, Philadelphia / New York 1964; *O. Keel* u.a., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 100–181; *O. Borowski*, Every Living Thing. Daily Use of Animals in Ancient Israel, Walnut Creek 1998; *A. Schouten van der Velden*, Tierwelt der Bibel, Stuttgart 1992; vgl. ferner folgende Lexikonartikel: *G.J. Botterweck*, Art. בְּהֵמָה, ThWAT I (1973) 523–536; *E. Firmage*, Art. Zoology, ABD VI (1992) 1109–1167. Zur Tierwelt in der Umwelt Israels vgl. *J. Boessneck*, Die Tierwelt des Alten Ägypten, München 1988; *Ph. Germond*, Das Tier im Alten Ägypten, München 2001; *E. Bresciani*, An den Ufern des Nils. Alltagsleben zur Zeit der Pharaonen, Stuttgart 2002, 125–142; *E. Brunner-Traut*, Art. Tier, Verhältnis zum, LÄ VI (1986) 557–561; *L. Störk*, Art. Fauna, LÄ II (1977) 128–138; *O. Keller*, Die Antike Tierwelt I–II, Hildesheim 1963; *J.M.C. Toynbee*, Tierwelt der Antike, Mainz 1973; *B. Landsberger*, Die Fauna des Alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie ḪARRA = Ḫubullu, Leipzig 1934; *W. Nagel*, Frühe Tierwelt in Südasien, ZA 21 (1962) 169–222; *E. Douglas van Buren*, The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in Art (AnOr 18), Rom 1939.

2 Vgl. *B. Dodge*, Elephants in the Bible Lands, BAR 18 (1955) 17–20.

Auch die Vogelwelt war äußerst vielseitig[3]: Neben verschiedenen Raubvögeln, darunter mehreren Geier-, Eulen- und Rabenarten sowie Falken kamen Sperling und Schwalbe, Strauß, Reiher, Storch, Wiedehopf, Turmschwalbe, Felsen- und Turteltaube, Steinhuhn und Wachtel[4] in Palästina vor. Viele Vögel sind nicht das ganze Jahr über im Lande heimisch, sondern nur in bestimmten Jahreszeiten bzw. passieren als Strich- und Zugvögel das Land auf ihrem Flug in die Sommer- bzw. Winterquartiere.



Abb. 1: Das Siegelamulett aus dem 8. Jh. v. Chr. zeigt einen Geier, der einen Hasen (oberes Register) und einen Löwen, der einen Capriden (unteres Register) angreift. Alle diese Tiere waren in der Antike in Palästina heimisch. Im mittleren Register sieht man einen von zwei Sphingen (Mischwesen) bewachten Baum, bei dem es sich vermutlich um eine stilisierte Dattelpalme handelt. Die auf Naturbeobachtung beruhende Kenntnis der Wechselbeziehungen zwischen jagenden und gejagten Tieren gehörte zum Weltbild des biblischen Menschen.

Zu den häufigsten Reptilien gehörten verschiedene Schlangenarten[5], Krokodile und Eidechsen. Unter den Insekten waren Heuschrecken besonders gefürchtet. Andere lästige Insekten waren Stechfliegen, Hornissen, Bremsen und Flöhe. Bienen galten als gefährlich (Dtn 1,44; Ps 118,12), aber auch als nützlich (Sir 11,3). Ferner werden Motten, Spinnen, Skorpione, Blutegel, Schnecke, Ameise und Wurm genannt.
Fische werden im Alten Testament nicht nach zoologischen Arten spezifiziert[6], obwohl solche Arten bekannt gewesen sein müssen. Denn im Kata-

3 Vgl. dazu *A. Parmelee*, All the Birds of the Bible, London 1959; *G.R. Driver*, Birds in the Old Testament I/II, PEQ 86/87 (1955) 5–20.129–140; *ders.*, Once again: Birds in the Bible, PEQ 90 (1958) 56–58. Zu Vogelarten im heutigen Palästina vgl. *Keel* u.a., OLB 1, 137–140.154–163; *H. Hovel*, Checklist of the Birds of Israel, Tel Aviv 1987; *U. Paz*, Vögel im Lande der Bibel, Herzlia o.J. Zur Umwelt vgl. *A. Salonen*, Vögel und Vogelfang im Alten Mesopotamien (AnAcScFen 180), Helsinki 1973.

4 Vgl. *P. Maiberger*, Das Manna: eine literarische, etymologische und naturgeschichtliche Studie (ÄAT 6), Wiesbaden 1983, 170–177.493–498; *P. Riede*, Art. Wachtel, NBL I (2001) 1052.

5 Vgl. dazu *H.-J. Fabry*, Art. נָחָשׁ, ThWAT V (1986) 384–397, 388f.

6 Vgl. *P. Maiberger*, Art. Fisch, NBL I (1991) 675f, 675.

log der unreinen und reinen Tiere (Lev 11,9–12; Dtn 14,9f) wird zwischen reinen und unreinen Fischen unterschieden. Exotische Tierarten wie Affen oder Pfauen (das hebräische Wort תֻּכִּיִּים läßt sich nicht sicher deuten[7]) wurden vermutlich nach Israel exportiert (1 Kön 10,22).

Viele dieser Tierarten wurden schon früh ausgerottet[8], so z. B. der syrische Elefant, der bereits im 8. Jh. v.Chr. aus Palästina verschwand, oder das Flußpferd. Beide waren wegen ihrer Zähne begehrte Jagdobjekte. Andere Tiere wie der syrische Braunbär konnten bis in die 1. Hälfte des 20. Jh. n.Chr. überleben. Auch das am meisten gefürchtete Raubtier, der Löwe, ist schon seit dem 13. Jh. n.Chr. aus Palästina verschwunden[9]. Der Sinaileopard dagegen hat bis heute in der Wüste Juda überlebt. "Die meisten der grösseren ausgerotteten Tiere ereilte ihr Schicksal erst mit dem Aufkommen moderner Handfeuerwaffen im 19. und 20. Jh. In früheren Zeiten hatten einige der gejagten Tiere zumindest die Möglichkeit, sich in Refugien zurückziehen"[10].

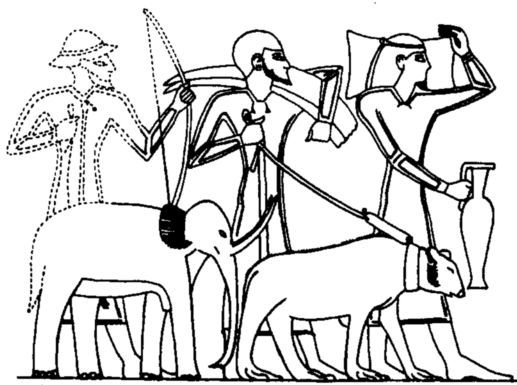


***Abb. 2:** Syrische Tributbringer mit einem kleinen, jungen Elefanten und einem Bären, der an einem Strick geführt wird. Der Bärenführer trägt außerdem zwei große Stoßzähne von Elefanten (Darstellung aus dem Grab des Rechmire in Theben-West). Sowohl Elefant als auch Bär sind heute in Palästina ausgestorben.*

---

7 Vgl. *S. Powels*, Indische Lehnwörter in der Bibel, ZAH 5 (1992) 186–200, 196.

8 Vgl. die Liste bei *Th. Staubli*, Tiergeographie des alten Palästina / Israel, in: *ders. / O. Keel* (Hg.), Im Schatten Deiner Flügel, Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 13–19, 17: ausgerottet wurden demnach neben den oben genannten Arten der Auerochs, die Bezoarziege, der Biber, der Damhirsch, das Frankolinhuhn, das Krokodil, die Kuhantilope, das Nilpferd, der Onager, das Reh, der Rothirsch, der Strauß und das Wildschwein; vgl. ferner *F. Frank*, Tierleben in Palästina, ZDPV 75 (1959) 83–88.

9 Vgl. *J. Aharoni*, Zum Vorkommen und Aussterben palästinischer Tierarten, ZDPV 49 (1926) 247–262; *ders.*, Zum Vorkommen der Säugetiere in Palästina und Syrien, ZDPV 40 (1917) 235–242; *ders.*, Die Säugetiere Palästinas, Zeitschrift für Säugetierkunde 5 (1930) 327–343.

10 *Staubli*, Tiergeographie, 17.

Wichtig für das Überleben der Menschen waren wegen ihrer Produkte und ihrer Arbeitsleistung die Nutz- und Arbeitstiere, denen der Mensch seine besondere Fürsorge zukommen ließ (Spr 27,23–27; Sir 7,22) und in deren Wohlergehen sich der göttliche Segen manifestierte (Dtn 7,13; 28,4).
Vielfach ist umstritten, welche Tierarten genau sich hinter den hebräischen Tiernamen verbergen, zumal LXX und andere antike Übersetzungstraditionen z.T. ein widersprüchliches Bild vermitteln. Eine weitere Schwierigkeit für die Identifikation besteht darin, daß etwa ein Drittel aller im Alten Testament genannten Tiere nur in den Katalogen der reinen bzw. unreinen Tiere (Lev 11; Dtn 14) genannt werden und sich hier kaum weitergehende Ausführungen zu den einzelnen Tierarten finden.

2. Die Einteilung der Tiere

Die biblischen Schriften kennen keine zoologische Systematik wie sie *C. von Linné* in seinem *Systema naturae* (1735) begründet hat. So haben z. B. die neuzeitlichen Oberbegriffe wie "Säugetier" oder "Vogel" im Hebräischen keine oder andere semantische Entsprechungen. בְּהֵמָה z. B. bezeichnet nicht die Säugetiere im Gegensatz zu Vögeln oder (kleineren) Kriechtieren, sondern die größeren Vierfüßler (Gen 6,7; 1 Kön 5,13 u.ö.).
Anders als die heutige zoologische Einteilung folgt das Klassifikationssystem Altisraels nicht einem Erkenntnisinteresse, sondern hat "im lebensdienlichen Umgang mit dem Benannten und Klassifizierten, letztlich im Überlebensinteresse seinen Ursprung"[11]. In der Tiertaxonomie geht es somit um die je eigene Rolle, die eine Gattung innerhalb eines größeren Bedeutungssystems spielte[12]. Daher verzichten die in den Anhängen 1–4 zu findenden Tierlisten[13] auf die moderne Einteilung in Säugetiere, Vögel, Kriechtiere usw.
Die Einteilung der Tierarten geschah aufgrund ihrer Lebensräume Wasser, Luft und Land[14]. Während Gen 2,20 nur Haustiere, Vögel und Tiere des Feldes unterscheidet und somit davon ausgeht, daß es Haustiere seit Beginn der Schöpfung gibt, diese also nicht erst in einem langen Prozeß do-

11 *H.-P. Müller*, Das Problem der Tierbezeichnungen in der althebräischen Lexikographie, SEL 12 (1995) 135–147, 147.

12 *H.-P. Müller*, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir ʿAllā*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Ed.), The Balaam Text from *Deir ʿAllā* re-evaluated, Leiden u.a. 1991, 185–205, 191.

13 Vgl. dazu unten S. 251–310.

14 Vgl. dazu und zu den Unterschieden der Einteilung der Tierarten in Gen 2 und Gen 1 *Botterweck*, בְּהֵמָה, 524–527.

mestiziert wurden, enthält Gen 1 die häufiger anzutreffende Aufteilung der Tierwelt in vier Gruppen: Wassertiere, geflügelte Tiere, Tiere des Landes und Kriech- und Kleintiere (Gen 1,20–23.24f [P]; vgl. Ps 8,8f; 1 Kön 5,13; Ez 38,20 u.ö.):
a) Die Wassertiere (דְגֵי הַיָּם) zerfallen in 2 Untergruppen: die תַּנִּינִים[15] und das kleinere Getier (רֶמֶס הַמָּיִם). Zu letzterem gehören im Meer (Gen 1,20f; Ps 104,25) und in Flüssen (Ex 7,28) lebende Kleintiere, die keine Flossen und Schuppen haben, z.B. Frösche (Ps 105,30; Ex 7,28), vermutlich aber auch im Meer lebende Säugetiere (Lev 11,46), ohne daß sie in Lev 11,10 näher differenziert werden[16].
b) Die geflügelten Tiere[17] in der Luft (עוֹף־הַשָּׁמַיִם) umfassen alle fliegenden Tiere, also neben Vögeln auch Insekten (z. B. Heuschrecken oder Bienen) und Säugetiere wie die Fledermaus (Lev 11,13b–19). Im Unterschied zu עַיִט, das Raubvögel aller Art meint, steht צִפּוֹר "Zwitscherer" meist für kleinere Vögel wie Sperling oder Singvögel (vgl. z. B. Ps 84,4; Spr 26,2)[18].
c) Die Kriechtiere[19] werden mit den hebräischen Begriffen רֶמֶס und שֶׁרֶשׁ bezeichnet, die abgeleitet sind von den sich z.T. überschneidenden Verben רמס "schleichen, kriechen, wimmeln" bzw. שׁרץ "wimmeln, kriechen". Beide Verben umschreiben eine Bewegung, so daß letztlich die Art der Fortbewegung die Zuordnung einzelner Tiere zur Gruppe der Kriechtiere bestimmt. Zu den Kriechtieren gehören nach Lev 11 verschiedenartige kleine Tiere, die die Lebensräume Luft, Wasser (s.o. a) und Land bewohnen und die nach heutigen Kriterien unterschiedlichen Tierklassen zugerechnet werden, so daß man vielleicht besser zumindest teilweise von Kleintieren statt von Kriechtieren sprechen könnte. Zu den Kriechtieren gehören Säugetiere wie der Maulwurf und die Maus (Lev 11,29), verschiedene Eidechsenarten (Lev 11,29f), unterschiedliche auf dem Erdboden kriechende Tiere wie Schlangen (vgl. Gen 3,14) und Würmer, sowie allerlei nicht näher bestimmtes Kleingetier, das fliegt wie Insekten (Lev 11,20.23; Dtn 14,19). Die Kriechtiere können nach Lev 11,42 geflügelt oder ungeflügelt, vier-, vielfüßig oder fußlos sein.

---

15 Vgl. *H. Niehr*, Art. תַּנִּין, ThWAT VIII (1995) 715–720, 717f.

16 Vgl. *G.J. Botterweck*, Art. דָּג, ThWAT II (1977) 139–147, 144.

17 Vgl. *F. Stiglmair*, Art. עוֹף, ThWAT V (1986) 1177–1183, 1179f.

18 Zum Problem vgl. auch *Müller*, Problem, 146f.

19 Vgl. *B.J. Diebner*, Art. Kriechtiere, NBL II (1995) 552; *R.E. Clements*, Art. רֶמֶס, ThWAT VII (1993) 535–538; *E.J. Waschke*, Art. שֶׁרֶץ, ThWAT VIII (1995) 471–475, 473.

d) Die Tiere, die auf dem Land leben, also Vierfüßler, die sich nicht kriechend fortbewegen, werden meist unterschieden in wilde Tiere (חַיַּת הָאָרֶץ / הַשָּׂדֶה) und domestizierte Tiere (בְּהֵמָה). Doch können beide hebräischen Ausdrücke auch für die gesamte vierfüßige Tierwelt gebraucht werden (Gen 9,2; Lev 11,2).
Ein weiterer wichtiger Aspekt für die Einteilung der Tierarten ist die Unterscheidung reiner, also zum Verzehr geeigneter, und unreiner, also nicht eßbarer Tiere (Lev 11; Dtn 14)[20]. Dieser Unterscheidung, die über lange Zeit entstandene Bräuche und Gewohnheiten widerspiegelt, liegen weder hygienische noch religiöse Gesichtspunkte zugrunde, wonach z. B. die heiligen Tiere bestimmter Götter für unrein erklärt wurden[21]. Die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere hat vielmehr *kosmologische*, *soziologische* und *kulturelle* Aspekte.
Wesentlich ist zunächst, daß sich die Tiere entsprechend ihren Lebensräumen bewegen. Für die Landtiere bedeutet das, daß sie sich auf Füßen (mit gespaltenen Klauen) fortbewegen. Die Wassertiere müssen Flossen und Schuppen besitzen[22] (Lev 11,9–12; Dtn 14,9f), die Insekten (Heuschrecken) Sprungbeine und die Flugtiere zwei Füße und Flügel. Alle Tiere, die diesen Maßstäben nicht oder nur unzureichend genügen oder die insgesamt die Ordnung der Welt in Frage stellen, galten als unrein.
Neben dem *kosmologischen* Aspekt gibt es innerhalb dieser Klassifikation auch noch einen *sozialen*: Das bedeutet, daß ein reines Tier alle notwendigen Attribute seiner Klasse besitzen muß. Andernfalls gilt es als unrein. In einer agrarischen Gesellschaft wie der des alten Israel waren Rinder, Schafe und Ziegen als die Haustiere schlechthin zugleich das Modell eines reinen Landtieres. Sie waren Paarzeher und Wiederkäuer, und diesen Kriterien mußten auch die übrigen Landtiere entsprechen, sollten sie als rein gelten (Lev 11,1–47). Unrein sind daher Kamel, Klippschliefer[23], Hase (alle nur Wiederkäuer; nach modernen zoologischen Erkenntnissen ist

---

20 Vgl. *W. Kornfeld*, Reine und unreine Tiere im Alten Testament, Kairos 7 (1965) 134–147; *M. Douglas*, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985, 60ff; *dies.*, The Forbidden Animals in Leviticus, JSOT 59 (1993) 3–23; *W. Houston*, Purity and Monotheism. Clean and unclean Animals in Biblical Law (JSOT 140), Sheffield 1993; *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Reine und unreine Tiere, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 214–218.

21 Zu den verschiedenen Deutungen vgl. *T. Staubli*, Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im Alten Orient, in: *ders. / Keel* (Hg.), Im Schatten Deiner Flügel, 46–49, 47.

22 Daher sind Meerestiere wie Aale, Tintenfische oder Schalentiere unrein.

23 Vgl. *B.J. Diebner*, Art. Klippdachs, NBL II (1995) 503; *Staubli*, Tiergeographie, 13f.

diese Klassifikation für den Hasen[24] allerdings unzutreffend) und Schwein (nur Paarhufer)[25].
Für die Disqualifikation der unreinen Tiere war zudem ein *kultureller* Aspekt maßgeblich: Sie wurden nämlich mit dämonischen Mächten oder Lebensräumen in Verbindung gebracht, von denen für die Menschen diverse Gefahren ausgingen. Raubtiere, Aasfresser, Kriechtiere und chtonisch lebende Tiere, aber auch alle Tiere, die Wüste, Steppe oder Ruinenstätten bewohnten, waren somit unrein.

3. Das Verhältnis des Menschen zum Tier

Viele Texte wissen um eine Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier[26]: Beide können von Katastrophen wie Hungersnöten, Dürre und Kriegsfolgeerscheinungen betroffen werden (Jer 14,2–6; Hos 4,3; Joel 1,18ff; Hag 1,11). In der Sintflut gehen Menschen und Tiere zugrunde (Gen 6,5–9,17), beide werden aber auch in den nachsintflutlichen Noahbund eingeschlossen (Gen 9,9–11, vgl. Hos 2,20), da Gott sie ebenso wie den Menschen vor dem Untergang bewahren will (Gen 8,1). Auch am Schluß der Jonageschichte begründet Gott seinen Verzicht auf die Zerstörung von Ninive mit dem Hinweis, daß ihm sowohl die Menschen, aber auch die vielen Tiere in der Stadt leid getan hätten (vgl. Jona 4,11).
Schon die Schöpfungstexte der Genesis bezeugen die enge Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier[27]: Die Landtiere sind wie der Mensch aus Erdreich (Gen 2,19) bzw. am selben Tag erschaffen (1,24); beide werden durch den Lebensatem, der ihnen von Gott eingehaucht wird (Ps 104,30; vgl. Gen 2,7), lebende Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה: Gen 2,7.19), beide verbindet

24 Vgl. dazu *P. Maiberger*, Art. Hase, NBL II (1995) 47: "Die Einordnung unter die Wiederkäuer beruht auf dem Augenschein. Der H.[ase] erzeugt nämlich eine zweite Losung, den Vitaminkot oder die sog. Magenpillen, die er nochmals frißt und verdaut. Diese Doppelverdauung ähnelt in gewisser Weise dem Wiederkäuen der meisten Paarhufer, ebenso wie seine charakteristischen Kaubewegungen, mit denen er die ständig wachsenden Schneidezähne unter Kontrolle hält".

25 Zu den Gründen für die Unreinheit von Kamel und Schwein vgl. *Staubli*, Tiere als Teil menschlicher Nahrung, 47.

26 Vgl. dazu *O. Reinke*, Tiere. Begleiter des Menschen in Tradition und Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1995. Zum Mensch-Tierverhältnis vgl. auch die folgenden grundsätzlichen Arbeiten: *H.-M. Müller-Karpe*, Zur frühen Mensch-Tier-Symbiose, München 1983; *P. Münch / R.. Walz* (Hg.), Tiere und Menschen. Zur Geschichte eines prekären Verhältnisses, Paderborn 1998.

27 Vgl. dazu auch *O. Keel / S. Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2002, 146f.

aber auch das Geschick des Todes (Ps 49,13.21; Koh 3,19–21), zumal wenn ihnen von Gott der Lebensatem entzogen wird (Ps 104,29). Beide ernährten sich zunächst von vegetabilischer Nahrung (Gen 1,29f [P])[28]. Erst in der von Angst und Schrecken dominierten nachsintflutlichen Welt ist Fleischnahrung erlaubt (Gen 9,2f).

Zwar kann nur der Mensch dem Menschen ein hilfreiches Gegenüber sein, doch stehen die Tiere, wie Gen 2 zeigt, in besonderer Nähe zum Menschen, was schließlich auch im Akt der Namensgebung sichtbar wird, wodurch der Mensch die Tiere ihren jeweiligen Lebensbereichen zuordnet und somit zugleich die Welt symbolisch gliedert (Gen 2,19f)[29]. Ein Mensch aber, der aus Überheblichkeit sein wahres Menschsein vergißt, wird auf die Stufe der Tiere versetzt (Dan 4,13.22ff; 5,21). Grausamkeit gegenüber Tieren ist nur selten belegt (Ri 15,4ff). Beim Lähmen der Rosse (Jos 11,6.9; 2 Sam 8,4) ging es darum, die Streitmacht des Feindes entscheidend zu schwächen, da Pferde vor allem als Zugtiere vor dem Streitwagen eingesetzt wurden.

Nach der priesterschriftlichen Anthropologie wurzelt die Aufgabe des Menschen gegenüber der Schöpfung in der Gottebenbildlichkeit und konkretisiert sich in doppelter Weise. Der Mensch wird als Mandatar Gottes einerseits ermächtigt, die Erde in Anspruch zu nehmen, andererseits wird ihm die Herrschaft über die Tierwelt übertragen (Gen 1,26–30; Ps 8,6–9). Diese Herrschaft aber ist nicht gleichbedeutend mit uneingeschränkter Verfügungsgewalt[30]. Der Herrschaftsauftrag zielt letztlich auf die Erhal-

---

28 Vgl. dazu aber *B. Lang*, Art. Vegetariertum, NBL III (2001) 997f.

29 Vgl. dazu *G. Büsing*, Adam und die Tiere. Beobachtungen zum Verständnis der erzählten Namensgebung in Gen 2,19, in: *G. Bodendorfer / M. Millard / B. Kagerer* (Hg.), Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft (FAT 22), Tübingen 1998, 191–208; *ders*, Benennung in Gen 1–3 – ein Herrenrecht?, BN 73 (1994) 42–49.

30 Vgl. zur Diskussion um den Herrschaftsauftrag *B. Janowski*, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה, in: *G. Braulik / W. Groß / S. McEvenue* (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS *N. Lohfink*, Freiburg 1993, 183–198, 194; *Chr. Uehlinger*, Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, BiLi 64 (1991) 59–71, 60–62; *E. Zenger*, "Du liebst alles, was ist" (Weish 11,24). Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung, BiKi 44 (1989) 138–147, 140ff. Zum Herrschaftsauftrag vgl. ferner *N. Lohfink*, "Macht euch die Erde untertan", in: *ders.*, Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 11–28; *K. Koch*, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben. Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in Gen 1, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, hg. von *B. Janowski* und *M. Krause*, Neukirchen-Vluyn 1991, 223–237; *G. Liedke*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart ⁴1984; *M. Weippert*, Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: *H.-P. Mathys*

tung der Tieren und Menschen gemeinsamen Lebenswelt, die ausdrücklich als "sehr gut" (Gen 1,31) qualifiziert wird und unter dem Primat des Segens steht, aber durch die "Gewalt allen Fleisches" (Gen 6,11f), also von Mensch und Tier, zerstört wurde und so ihre ursprünglich intendierte Funktion, Lebensraum aller Lebewesen zu sein, verlor.

4. Der Mensch und die Haustiere

In besonderer Weise stehen die Haustiere[31] im Mittelpunkt des menschlichen Interesses, war der Mensch doch sowohl von ihren Produkten wie auch von ihrer Arbeitsleistung abhängig. Die wichtigsten Haustiere waren Rinder (das Großvieh), sowie Schafe und Ziegen (das Kleinvieh). Diese Tiere waren zugleich die wichtigsten Opfertiere (Lev 1,2).
Die wichtigsten Arbeitstiere waren Rind und Esel. Sie halfen bei der Feldarbeit und wurden einzeln oder paarweise vor den Hakenpflug gespannt, mit dem man den steinigen Boden auflockerte (1 Kön 19,19–21). Esel und Maultiere brachten das zu Garben gebundene Getreide zum Dreschplatz. Das Rind wurde zum Dreschen, aber auch als Zugtier für schwere Lastkarren, der Esel wegen seiner Trittsicherheit und Genügsamkeit vor allem als Lasttier, in der Frühzeit auch als Reittier der Vornehmen (Ri 10,4; 12,14) benutzt[32]. Auch das Maultier war Reit- (1 Kön 1,33) und Lasttier (2 Kön 5,17). Das Kamel[33], und zwar das einhöckrige Dromedar, kam als Reit-

---

(Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35–55; *H.-J. Stipp*, "Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben" (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, ZAW 111 (1999) 167–180.

31 Vgl. dazu *N. Benecke*, Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung, Stuttgart 1994; *B. Brentjes*, Die Haustierwerdung im Orient. Ein archäologischer Beitrag zur Zoologie, Stuttgart 1966; *K. Galling*, Art. Viehwirtschaft, BL (^{2}1977) 351–355; *J. Briend / M. Quesnel*, Die Viehzucht in biblischen Zeiten, WUB 8 (1998) 55f; ferner das Themaheft "Ackerbau und Viehzucht – fremde Welt in der Bibel", entschluß 52/3 (1997). Zur Domestikation der Haustierarten vgl. *Th. Staubli*, Hinweise zur Haustierwerdung im Vorderen Orient, in: *ders. / Keel* (Hg.), Im Schatten Deiner Flügel, 20–24.

32 Vgl. dazu auch *Th. Staubli*, Stabile Politik – florierende Wirtschaft und umgekehrt. Eine rechteckige, beidseitig gravierte Platte der Hyksoszeit, ZDPV 117 (2001) 97–115, 109–111; *B. Brentjes*, Onager und Esel im Alten Orient, in: *M. Lurker* (Hg.), Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients, Baden-Baden 1971, 131–145, 135ff.

33 Zur Verbreitung vgl. *E.A. Knauf*, Camels in Late Bronze and Iron Age: The archaeological evidence, BN 40 (1987) 20–23; *I. Köhler-Rollefson*, Camels and Camel Pastoralism in Arabia, BAR 56 (1993) 180–188.

und Lasttier vor allem bei den kriegerischen Wüstenstämmen vor (vgl. z. B. Ri 6,5; 7,12). In den Dörfern fand es sich nur in geringer Anzahl. Seit dem 1. Jt. wurde durch das Kamel der internationale Fernhandel möglich, der über die beiden wichtigsten, Südarabien und das Mittelmeer verbindenden Transportwege der damaligen Zeit, die Weihrauchstraße und den Königsweg, abgewickelt wurde. Pferde galten als Luxus, waren sie doch als Körnerfresser Nahrungskonkurrenten des Menschen (1 Kön 5,8). Da sie vor allem im Krieg eingesetzt wurden, war ihr Besitz vor allem in prophetischen Kreisen negativ angesehen (vgl. Jes 30,15f).

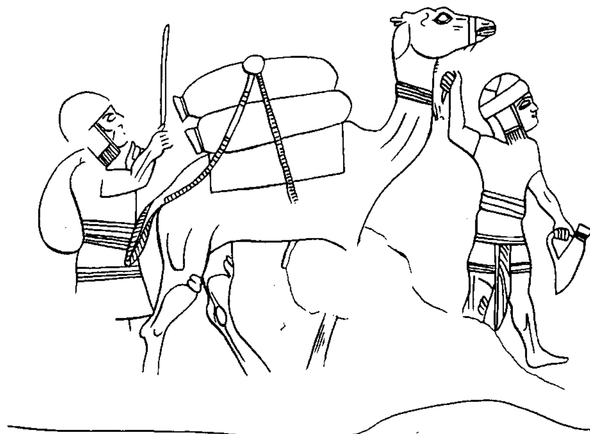


Abb. 3: *Nach Assyrien depotierte Judäer befördern ihre wenigen Habseligkeiten auf einem Lastkamel (Relief aus dem Palast Sanheribs [704–681 v. Chr.])*

Viehzucht spielte in Palästina immer eine wichtige Rolle. Viehreichtum kennzeichnete geradezu Fruchtbarkeit und eine blühende Wirtschaft (Sach 2,8). Bei den als Halbnomaden lebenden Erzvätern waren vor allem die Kleinviehherden wichtig. Sie machten den Reichtum der Halbnomaden aus (Gen 4,20; 13,2; 26,13f; 36,7 u.ö.). Aber auch nach der Inbesitznahme des Landes Israel blieb die Viehwirtschaft neben dem Ackerbau eine wichtige Lebensgrundlage.
Die Zahl des Kleinviehs übertraf die des Großviehs. Herden von 3000 Stück Kleinvieh waren allerdings ein äußerst großer Besitz (1 Sam 25,2). Hirtenhunde, die die Herden bewachten, kamen vor (Hi 30,1), doch lebten die meisten Hunde halbwild in Rudeln in der Umgebung von Städten, wo sie sich von Abfällen und Aas ernährten (vgl. Ps 59,7.15f). Hühnerzucht spielte vor dem 6. Jh. v.Chr. nur eine sehr geringe Rolle, obwohl die Tiere in Ägypten und im Orient schon seit dem 2. Jt. v.Chr. bekannt waren[34].

34 Zur Vögelhaltung im vorderen Orient vgl. auch *B. Brentjes*, Nutz- und Hausvögel im Alten Orient, WZ(H)11 (1962) 635–672.

Anders verhält es sich mit den Tauben, die in Palästina schon während der Eisen-II-C-Zeit gezüchtet wurden (vgl. Jes 60,8). Umstritten ist, ob der Honig, den die Bibel etwa sechzig Mal erwähnt, immer von Wildbienen stammte oder ob Bienen (wie in Ägypten seit dem 3. Jt. v.Chr. oder bei den Hethitern seit dem 14. Jh. v.Chr.) schon in alttestamentlicher Zeit gezüchtet wurden[35].

Wild- und Hausschweine galten den Israeliten entsprechend den aus exilisch-nachexilischer Zeit stammenden Speisegeboten als unrein. Ihr Verzehr war daher verboten (Lev 11,7; Dtn 14,8). Doch sprechen Spr 11,22 ebenso wie die zahlreichen, aus der Eisen I- und II-Zeit stammenden Funde von Schweineknochen dafür, daß Schweine im vorexilischen Juda und Israel gehalten wurden. Da Schweine nur Fleisch, aber kaum sonstige Produkte lieferten, ging ihre Haltung mit dem verstärkten Aufkommen von Schafen und Ziegen zurück. Denn gerade durch die Kleinviehhaltung konnte der Mensch eine Reihe weiterer Sekundärprodukte erzielen, die für das alltägliche Leben wichtig waren. Erst in hellenistischer Zeit wurde der Verzicht auf Schweinefleisch zu einem entscheidenden jüdischen Bekenntnismerkmal.

Die Schafe lieferten Wolle (Hi 31,20) für die Herstellung von Kleidern (Spr 27,26), Felle (Hebr 11,37), Milch (Dtn 32,14; Jes 7,22) und Fleisch (1 Sam 25,28; 2 Sam 12,4), das gebraten und gekocht verzehrt wurde. Der Fettschwanz galt als Leckerbissen, der einem Ehrengast zukam (1 Sam 9,24), das Horn diente zur Anfertigung von Blasinstrumenten und als Salbgefäß (Jes 6,5; 1 Sam 16,1).

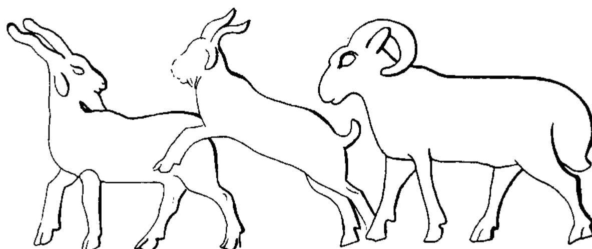


***Abb. 4:** Fettschwanzschaf und Ziegen auf einem Relief Tiglatpilesers III. (745–727 v.Chr.)*

Wichtige Produkte der Ziegen waren die Milch (Spr 27,27), die Häute, die zu Schläuchen für die Aufbewahrung von Wasser und Wein weiterverar-

35 Vgl. dazu *P. Maiberger*, Art. Biene, NBL I (1991) 293f; *E. Neufeld*, Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age), within the Framework of the Ancient Near East, UF 10 (1978) 219–247.

beitet wurden (Gen 21,14–19) und das Haar, das man zu gröberen Stoffen und zu Zeltbahnen weiterverarbeitete (Ex 26,7; Hld 1,5). Kuhmilch und daraus hergestellte Lebensmittel waren ebenfalls sehr geschätzt. Und einen Gast verwöhnte man mit dem Fleisch eines geschlachteten Kalbes (Gen 18,7ff). Allerdings dürfte Fleischgenuß eher selten gewesen sein.

Das Vieh wurde von berufsmäßigen Hirten oder jüngeren Familienmitgliedern (Gen 37,12–14; 34,5) tagsüber im Freien geweidet (Num 35,3f). Abends wurde es in die Hürden getrieben (Gen 29,7; Num 32,16) oder bei Kälte oder Regen in Höhlen. Wo die Bauern ihre Haustiere hielten, ist unklar. Der Esel war wahrscheinlich im offenen Hof des Hauses untergebracht. Auch ein Schaf oder eine Ziege dürften als Milchtier dort zu finden gewesen sein.

Wichtigste Aufgabe der Hirten[36] war es, geeignete Weideplätze und Wasserstellen zu finden (vgl. Gen 47,4). In der Steppe waren vor allem Brunnenlöcher und Zisternen wichtig (Gen 29,7ff; vgl. Joh 4,12), um deren Besitz nicht selten Streitigkeiten ausbrachen (Gen 13,7). Gute Weidegründe gab es vor allem in Gilead (Num 32,1) und Basan (Jer 50,19) im Ostjordanland. Aber auch die Jesreel- und die Saronebene (Jes 65,10) und der Negeb (1 Sam 25,2) waren für Vieh geeignet. Wo dagegen fruchtbares Weideland verödete, ging auch das Vieh zugrunde (Jer 9,9; 33,10.12 u.ö.; vgl. 12,4). Gefahr drohte den Haustieren vor allem durch wilde Tiere, die auch als Werkzeuge göttlichen Gerichts dienen können (Lev 26,22). Aber auch Naturkatastrophen (Ex 9,19–25; Ps 78,48: Hagel), unter denen Mensch und Vieh gleichermaßen litten (Joel 1,18), und Viehkrankheiten (Ex 9,3ff) gefährdeten den Viehbestand. Vieh war ferner eine begehrte Kriegsbeute (Num 31,9ff; Dtn 2,35; Jos 8,2.27; 1 Sam 23,5; 30,20 u.ö.).

5. Tier und Recht

Daß vor allem die Haustiere in die Lebensgemeinschaft des Menschen eingebunden waren, zeigt sich besonders im Bereich des Rechts[37]. Dem arbeitenden Rind sollte ein Teil des Ertrags seiner Arbeit zugute kommen; deshalb sollte man ihm beim Dreschen das Maul nicht verbinden (Dtn 25,4)[38]. Die Arbeitstiere hatten wie der Mensch Anteil an der Sabbatruhe

---

36 Vgl. dazu *W. Schottroff / L. Schottroff*, Art. Hirte, NBL I (1991) 167–169, 167f.

37 Vgl. dazu besonders *H.J. Boecker*, "Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden". Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 67–84.

38 Vgl. dazu Boecker, Überlegungen, 70; *A. van Selms*, "The goring ox in Babylonian and Biblical Law", ArOr 18 (1950) 321–330; *M. Malul*, The Laws of the Goring Ox

(Ex 23,12, vgl. Dtn 5,14; Ex 20,10)[39]. Gerade die Sabbatbestimmungen aber zeigen, daß die Haustiere "nach den Kindern, den Knechten und Mägden eine Art äusserster Ring der konzentrisch vorgestellten Familie"[40] darstellten. Ja, sie rangierten in diesen Bestimmungen sogar noch vor den Fremden. Intention dieser Rechtssätze aber ist es, die hemmungslose Ausbeutung der Arbeitstiere zu verhindern.
Besondere Bestimmungen betreffen das Verhältnis von Muttertier und seinem Jungtier (Lev 22,27f; vgl. Ex 22,28b–29), in das der Mensch in den ersten Lebenstagen des Neugeborenen nicht eingreifen soll, indem man beide sofort nach der Geburt trennt. In diesen Bestimmungen, zu denen auch das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (Ex 23,19b; 34,26; Dtn 14,21), zu rechnen ist, zeigt sich der Respekt vor der geheimnisvollen Weitergabe des Lebens[41].
Diesen sich in den Gesetzen widerspiegelnden fürsorglichen Umgang mit den Haustieren faßt Spr 12,10 zusammen: Der Gerechte weiß um die Bedürfnisse seiner Tiere, d.h. er versorgt sie mit allem Lebensnotwendigen und achtet auf die natürlichen Lebenszusammenhänge der Tiere, was aber nicht ausschließt, daß Tiere auch geschlachtet werden. Daneben zeigt auch das häufige Bild des guten Hirten, der seine Tiere schützt und pflegt, die enge Verbundenheit von Mensch und Tier auf (z. B. Ez 34,11ff).
Auch wilden Tieren gegenüber gibt es Schutzbestimmungen: Das Wild hat (wie das Vieh) Anteil am Ertrag des Sabbatjahres (Ex 23,11; Lev 25,7). Dtn 22,6f verbietet aus Achtung vor der Fruchtbarkeit der Tiere, eine Vogelmutter zusammen mit ihren Eiern bzw. Jungen aus dem Nest zu nehmen.
Ex 23,5 verpflichtet dazu, dem unter seinen übergroßen Lasten zusammengebrochenen Esel des Feindes zu helfen. Hier ist mehr als Tierliebe

---

in the Old Testament and the Ancient Near East, in: *ders.*, The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies (AOAT 227), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1990, 113–152.

39 Vgl. dazu *Boecker*, Überlegungen, 73–76.

40 *O. Keel*, Tiere als Gefährten und Feinde, in: *ders. / Th. Staubli* (Hg.), Im Schatten Deiner Flügel, 25f, 25.

41 Vgl. zu diesen Bestimmungen *O. Keel*, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildsymbolik (OBO 33), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980; *M. Haran*, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier, ThZ 41 (1985) 135–159; *E.A. Knauf*, Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. "Das Böckchen in der Milch seiner Mutter", Bib. 69 (1988) 153–169; *C.J. Labuschagne*, You shall not Boil a Kid in its Mothers Milk. A new Proposal for the Origin of the Prohibition, in: *F. Garzia Martínez* (Ed.), The Scriptures and the Scrolls: Studies in honour of *A.S. van der Woude* on the occasion of his 65th birthday (VT.S 49), Leiden u.a. 1992, 6–17.

mit im Spiel. Die wirtschaftliche Existenz des Feindes wäre gefährdet, wenn er den Esel verlieren würde, von dessen Arbeitskraft er abhängig ist. Sexueller Umgang des Menschen mit Tieren (Ex 22,18; Lev 18,23)[42] war ebenso wie die Kastration von Tieren (Lev 22,24) und die Kreuzung unterschiedlicher Tiergattungen[43] verboten (Lev 19,19). Nicht erlaubt war auch das Anschirren unterschiedlicher Tierarten (Dtn 22,10).
Mehrere Bestimmungen betreffen das Haftungsrecht für verloren gegangene Haustiere (Gen 31,39; Ex 22,9ff) bzw. für von solchen verursachte Schäden (Ex 21,28–32.35f; 22,4). Wer ein Tier aus einer fremden Herde für den Eigengebrauch tötete, mußte dafür Ersatz leisten (Dtn 24,18.21). Wo ein in Obhut gegebenes Tier zu Schaden kam, verloren ging oder durch Raubtiere gerissen wurde, mußte dieser Verlust nachgewiesen bzw. das Tier ersetzt werden (Ex 22,9ff; vgl. Am 3,2). Andere Bestimmungen betreffen Schäden an Feldern oder Weinbergen, die durch Vieh hervorgerufen wurden (Dtn 22,4). Die Todesstrafe konnte über Tiere, insbesondere über stößige Rinder, von denen erhebliche Gefahren ausgingen, verhängt werden (Ex 21,28ff). In diesen Fällen wird den Tieren eine, wenn auch beschränkte, Schuldfähigkeit, eingeräumt.

6. Tier und Opfer

Tiere spielten im Zusammenhang des Opfers[44] eine wichtige Rolle. In Israel konnten ausschließlich Haus- und Arbeitstiere geopfert werden, und zwar Boviden (Rinder), Capriden (Ziegen) und Oviden (Schafe), daneben – als Brandopfer der Armen – auch Haus- und Turteltauben (Lev 1,14). Nicht geopfert werden durften dagegen Wildtiere sowie Hund, Schwein Esel, Pferd und Kamel, die zwar als Haustiere gehalten wurden, aber als unrein galten. Opferbar war nur ein fehlerloses Tier (Lev 1,3; 22,22), das mindestens sieben Tage alt war. Meist wurden männliche Tiere als Opfertiere genommen (Ex 12,5), da die weiblichen für die Nachzucht benötigt wurden. Von Raubtieren gerissene Tiere durften nicht verzehrt oder geopfert werden (Ex 22,30). Die Opfertiere wurden (als Brand- bzw. Ganzop-

---

42 Vgl. *B. Lang*, Art. Bestialität, NBL I (1991) 280.

43 Eine Ausnahme bildet das Maultier, das aber vermutlich aus Kleinasien / Armenien nach Palästina importiert wurde.

44 Vgl. *B. Janowski / K. Backhaus*, Art. Opfer, NBL III (2001) 36–43; *B. Janowski*, Tieropfer, rhs 44 (2001) 339–344. Zu den Opfertieren vgl. *R. Péter*, פר et שׁור. Note de Lexicographie Hébraique, VT 25 (1975) 486–496; *R. Péter-Contesse*, Quel animaux Israèl offrait-il en sacrifice? Etude de Lexicographie hébraique, in: *A. Schenker* (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 67–77.

fer) entweder ganz oder nur zum Teil geopfert, wobei man im letzteren Fall die Teile darbrachte, die als besonders gut angesehen wurden, nämlich das Fett der Eingeweide, die Nieren und die Leberlappen[45].

Die Anlässe für Opfer waren mannigfaltig: Neben privaten Opfern, die man anläßlich einer Weihe (1 Sam 16,3), eines Gelübdes (1 Sam 1,3) oder der Reinerklärung eines Aussätzigen (Lev 14) darbrachte, waren vor allem die regelmäßigen Opfer am Sabbat und die Opfer während der drei großen Feste (Ex 23,14–17; 34,18–23; Dtn 16,1–16) wichtig: Zu Passa (Jos 5,10–12), zum Versöhnungstag (Lev 16), und anläßlich der Darbringung der Erstgeburt (Ex 13; 23,19 u.ö.). Ein unaufgeklärter Mord konnte durch Tötung einer Kuh gesühnt werden (Dtn 21,1–9).

Der Opferritus[46] selbst bestand aus mehreren Handlungen: der Fesselung des Tieres (vgl. Gen 22,9), dem Töten und Schlachten des Tieres (Lev 17,11; Dtn 12,16.23b), dem Blutritus (Dtn 12,27), dem Zerteilen des Opfertieres (Lev 1,6) und schließlich beim Brandopfer der vollständigen Verbrennung aller Teil des Opfers (mit Ausnahme der Haut) bzw. der gemeinsame Verzehr derselben innerhalb der Familie.

Wie das Relief aus dem Südwestpalast Sanheribs in Ninive zeigt, kannten auch die Assyrer diesen Schlachtritus: "Das gefesselte, rücklings auf dem Opfertisch liegende Tier – ein Widder – wird von einem Gehilfen an den Vorderläufen gehalten, während der Schlächter den Hals des Tieres überstreckt, um mit einem langgezogenen Schnitt die Halsschlagader zu durchtrennen, so dass das Blut in ein auf dem Boden bereitgestelltes Auffanggefäß abfließen kann"[47].

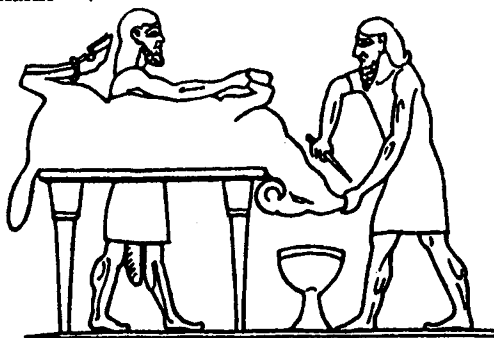


Abb. 5: *Assyrische Schlachtszene auf einem Relief aus dem Südwestpalast Sanheribs in Ninive*

45 Vgl. dazu *Janowski / Backhaus*, Opfer, 39f.

46 Zum Opferritus vgl. *B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke*, Opfertiere und Tieropfer, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen, 240–244, bes. 241f.

47 *Janowski*, Tieropfer, 341.

Auch der Blutritus hatte eine besondere Bedeutung: Das Blut wurde am Altar ausgegossen, um es somit JHWH zu übereignen und dem menschlichen Gebrauch zu entziehen (vgl. Dtn 22,27). Eine andere Möglichkeit der Übereignung war die, daß man das Blut an den Altar bzw. den Vorhang des Allerheiligsten sprengte. Das Zerteilen des Opfertieres war ein mehrstufiger Akt, der aus folgenden Elementen bestand: dem Herausnehmen und Waschen der Eingeweide (Lev 3,3f) sowie dem Herauslösen der Schenkel, vor allem der rechten Keule. Dem folgte dann die Verbrennung der einzelnen Teile des Opfers.
Die Tiere, die Gott geopfert wurden, waren "für die bäuerliche Existenz von elementarer Bedeutung"[48]. Sie wurden vor allem bei Festen oder Gastmählern geschlachtet und verzehrt (1 Sam 25,2–11; Gen 18,1–8). "Gott, der an diesen Anlässen zugegen ist, werden die Opfergaben nicht in rohem Zustand vorgelegt, sondern sie werden für ein Mahl zubereitet, d.h. beim tierischen Opfer: Sie werden enthäutet, gebraten, gekocht (Lev 1,5–9; 2,13 u.a.)"[49]. Kam Gott anläßlich des Opfers zu diesem Mahl hinzu, dann nahm er die Gastfreundschaft seines Volkes an[50], d.h. aber: "Im Opfer erweist sich Jahwe für Israel ... als der segnende – und wie die priesterliche Sühnetheologie formuliert: als der vergebende – Gott"[51].
Das Tieropfer, das dem Spender wertvollen Besitz entzog, war somit eine wesentliche Möglichkeit, die durch menschliche Schuld in Frage gestellte Beziehung zu Gott wiederherzustellen. Da im Tierblut der Sitz des Lebens zu lokalisieren ist, hat dieses sühnende Funktion (Lev 17,11) und durfte somit vom Menschen nicht genossen werden, sondern war der Gottheit vorbehalten (Gen 9,4, vgl. Dtn 12,16). Auch die Erstlinge von Rind, Schaf und Ziege wurden JHWH geopfert (Lev 18,17).

7. Gott und Tier

Als Geschöpfe Gottes werden die Tiere von Gott versorgt, der ihnen besondere Lebensräume und Tageszeiten einräumt[52]: So finden sich nach Ps 104 im Lebensbereich der Wadis und Schluchten nur Wildtiere wie der

---

48 *Janowski*, Tieropfer, 341.

49 Ebd., 340f.

50 Vgl. dazu *Marx*, Opferlogik, 136.

51 *Janowski*, Tieropfer, 341.

52 Vgl. dazu *F. Schmitz-Kahmen*, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (NThDH 10), Neukirchen-Vluyn 1997, bes. 65–69.

Wildesel und Vögel (V. 10–12)[53]. Anderen wilden Tieren wie dem Steinbock, dem Klippschliefer oder dem Storch gehören die hohen Berge mit den hohen Bäumen (Ps 104,16–18).



***Abb. 6:** Steinböcke und Wildziegen haben in den Bergen ihren Lebensraum, in dem sie vor Löwen und Jägern Schutz finden (Rollsiegel aus der Akkadzeit, um 2300 v.Chr.*

Dem Menschen und seinen Haustieren werden das kultivierbare Bergland als Ort des Arbeitens zugewiesen; aber selbst hier gibt es eine zeitliche Einschränkung, insofern dieser Bereich dem Menschen nur tagsüber zur Verfügung steht, während in der Nacht die Löwen dort auf Beutefang gehen (Ps 104,20–22).

Eine nicht-anthropozentrische Sicht des Komos entwerfen auch die Gottesreden des Hiobbuches (Hi 38ff)[54]. Danach hat Gott als der Herr der Tiere auch die dem Menschen unzugänglichen Bereiche der wilden, nicht domestizierbaren Tiere geschaffen und sie so als unverzichtbaren Bestandteil in den Kosmos integriert (vgl. auch Ps 50,10). In ihrer Not können die Tiere Gott anrufen, der ihnen hilft (Ps 36,7) und sie mit dem Lebensnotwendigen aussstattet. Ihnen wird so eine besondere, eigene Gottesbeziehung zugeschrieben, wenn sie Gott um Nahrung bitten (Ps 104,21; 147,9; Hi 38,41; Joel 1,20). Festzuhalten ist, daß Ps 104,21 im Rahmen dieser Aussage den Gottesnamen El und nicht JHWH verwendet. Auf-

---

53 Vgl. *Uehlinger*, dominium terrae; *E. Zenger*, "Du kannst das Angesicht der Erde erneuern" (Ps 104,30). Das Schöpfungslob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr, BiLi (1991) 75–85, 79ff.

54 Vgl. auch *B. Lang*, Art. Tiere, Herr der, NBL III (2001) 858–872 und *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978; *M. Oeming*, "Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?" (Hi 38,39). Das Motiv des "Herrn der Tiere" und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *M. Augustin / K.-D. Schunck* (Hg.), "Dort ziehen Schiffe". Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT, Paris 1992 (BEAT 28), Frankfurt 1996, 147–163.

grund der göttlichen Fürsorge stimmen die Tiere zusammen mit der übrigen Natur in den Lobpreis Gottes ein (vgl. Jes 43,20; Ps 148,7–12)[55].
Zwar betonen einige Texte, die das Schöpfungshandeln in der Tradition des Chaoskampfes beschreiben (Ps 74,12–17; 89,6–15), daß Gott zur Sicherung des Kosmos chaotische Kräfte wie Levjathan, Rahab und die Tannin[56] bekämpft, die die feindliche Macht des Meeres repräsentieren[57]. Während das hebräische Tannin als Allgemeinbegriff sowohl Landschlangen (Ex 7,12; Dtn 32,33) als auch schlangenartige Meereswesen (Gen 1,21; Hi 7,12) umschreiben kann, sind Levjathan und Rahab eher individuelle Größen, die aber ebenfalls für im Meer zu lokalisierende, gefährliche Drachenwesen stehen.
Andere Traditionen betonen, daß diese Meerestiere, die die Gestalt einer Meeresschlange (Hi 26,12; Jes 27,1) oder eines Krokodils (Hi 41) haben und in Vergleichen mit dem ägyptischen Pharao identifiziert werden können (Ez 29,3; 32,2), ebenfalls von Gott geschaffen wurden (Gen 1,21; Ps 104,26) und als Gottes "Spielzeug" im Rahmen der Schöpfung ihren Platz haben (Ps 104,26[58]; vgl. Hi 40,29).
Die Verbindung zwischen Gott und Tier findet sich im alten Vorderasien und Ägypten häufig. Tiere begleiteten menschengestaltig vorgestellte Gottheiten: So war der Löwe Symboltier der kriegerischen Göttin Ischtar. Der Wettergott hatte einen Stier[59] und der Sonnengott ein Pferd als Postamenttier. Das heißt aber nicht, daß man diese Tiere selbst als Gottheiten verehrt hätte. Zwar ist für das Alte Testament anders als in Ägypten[60] die Verbindung von Gott und Tiergestalt mit negativen Vorzeichen versehen,

---

55 *L. Ruppert*, Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literatur-, Form- und Traditionskritik von Ps 148, in: *ders.*, SBAB 18, Stuttgart 1994, 227–246. Daß die Tiere den Schöpfer loben, ist auch in Ägypten ein häufig belegter Topos: So fand sich in ägyptischen Sonnenheiligtümern ein Text, der den Lobpreis der Paviane schildert, mit dem sie den aufgehenden Sonnengott begrüßen (Vgl. dazu *J. Assmann*, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich / München 1975, 92).

56 Vgl. *M. Görg*, Art. Drache, NBL I (1991) 444–446.

57 Vgl. *Chr. Uehlinger*, Drachen und Drachenkämpfe im Alten Vorderen Orient und in der Bibel, in: *B. Schmelz / R. Vossen* (Hg.), Auf Drachenspuren. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bonn 1995, 55–101; *Chr. Brüning*, "Lobet den Herrn, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen!". Seeungeheuer in der Bibel, ZAW 110 (1998) 250–255.

58 Vgl. *Chr. Uehlinger*, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25–26, Bib. 71 (1990) 499–526.

59 Vgl. *O. Keel*, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1992, 169ff, bes. 173f.

60 Vgl. dazu *E. Hornung*, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, StGen 20 (1967) 69–84.

doch zeigen das Bilderverbot (Dtn 4,16ff) wie auch andere Belege (vgl. z. B. die Stierplastik von Dotan[61]), daß es Tierbilder gab, die in Zusammenhang mit JHWH bzw. mit anderen Göttern gebracht wurden[62].

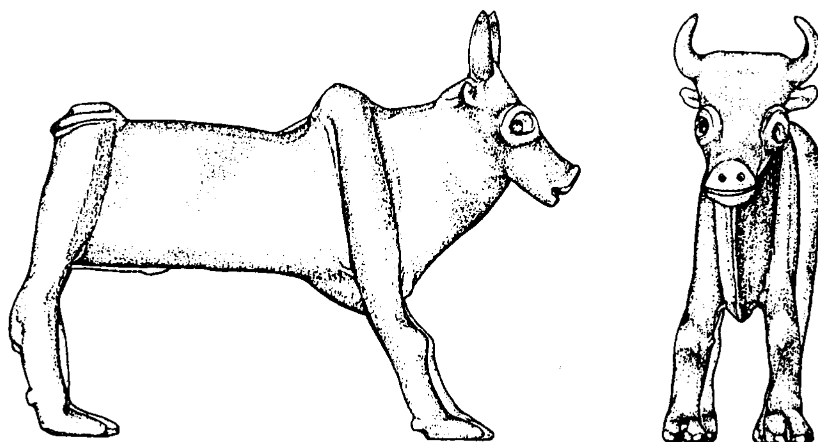


***Abb.** 7: Bronzefigur eines Stiers (17,5 cm lang, 12,5 cm hoch), die auf einer Hügelkuppe im nördlichen Samaria, 8 km westlich von Dotan gefunden wurde und die zu einem Höhenheiligtum aus dem 12. Jh. v.Chr. gehörte*

Daß der JHWH-Kult nicht immer bildlos war, beweisen die Stierbilder, die Jerobeam I. in Dan und Bethel aufstellen ließ (1 Kön 12,26–33) und die weniger als Manifestationen JHWHs, sondern eher als Postamente für den unsichtbaren Gott angesehen werden können[63]. Gegen diese, mit JHWH identifizierten Stierbilder richtet sich die Kritik Hoseas (Hos 8,4b–6; 10,5f; 13,1–3). Daß JHWH auch mit einem Stier verglichen werden konnte, zeigen Gottesbezeichnungen wie "Starker / Stier Jakobs" (Gen 49,24; Ps 132,2.5, vgl. Num 23,22 24,8), die vermutlich auf die Kampfkraft des Stieres (und nicht auf dessen Fruchtbarkeit) abzielen[64]. Als Symbol von Kraft und Fruchtbarkeit hatten Stierbilder im Jerusalemer Tempel eine wichtige Funktion als Träger des Ehernen Meeres (1 Kön 7,25) und als Dekoration an den Gestellen der Wasserkessel (1 Kön 7,29).

---

61 Vgl. *R. Wenning / E. Zenger*, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten "Bull Site", ZDPV 102 (1986) 75–86; *Keel*, Das Recht der Bilder, 170f. Zum Problem vgl. auch *M. Weippert*, Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus *jāfa*, ZDPV 77 (1961) 93–117, bes. 103ff.

62 Vgl. dazu *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, 67ff.

63 Vgl. *Chr. Uehlinger*, Art. Götterbild, NBL 1 (1991) 871–892, 887.

64 Vgl. *Keel*, Das Recht der Bilder, 177.

Im Umkreis JHWHs finden sich ferner verschiedene tiergestaltige Wesen, wie die Seraphen, die, wie die Pentateuch-Belege (Num 21,6; Dtn 8,15) nahelegen, geflügelte Uräen darstellen[65], in Jes 6 aber eher als Greife mit der Funktion (gebändigter) Thronwächter anzusehen sind[66], oder die Keruben, die JHWH als Gefährt bzw. als Postament dienen (Ps 18,11; 1 Kön 6,23–28)[67]. Das kupferne bzw. bronzene Schlangenidol im Jerusalemer Tempel, das eine Kultlegende auf Mose zurückführt und das ebenfalls als Seraph angesehen wurde (vgl. Num 21,4–9), wurde von Hiskia schließlich aus dem Tempel entfernt (2 Kön 18,4)[68]. Möglicherweise war es verehrt worden, weil man sich von diesen Uräen Schutz und Heilung versprach[69].
Andere Tiere wie die Taube waren seit früher Zeit im Umkreis von Göttinnen anzutreffen. Ihr Paarungsverhalten mit dem auffälligen Schnäbeln, das als Küssen gedeutet wurde, prädestinierte sie geradezu als Liebesbotin, als die sie auch im Hohenlied erscheint[70].
Tiere können Träger numinoser Kräfte sein, wie Bileams Eselin, die diesen instinktiv auf die von einem Boten JHWHs ausgehende Gefahr aufmerksam macht. Das Tier ist in dieser Erkenntnis dem "blinden" Seher überlegen (Num 22,22–35)[71]. Divinatorische Fähigkeiten von Kühen zeigt auch die Ladeerzählung (1 Sam 6).

---

65 *O. Keel*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 46ff; *ders.* u.a., OLB 1, 164–166; *T.N.D. Mettinger*, Art. Seraphim, DDD (^{2}1999) 742–744. Vgl. auch den Personennamen *'GLYW* auf Samaria-Ostrakon Nr. 41. Der Name, der als "JHWH ist ein Jungstier" zu übersetzen ist, enthält eine Vertrauensaussage, die sich der Namensträger zu eigen macht, d.h. JHWH ist für diesen "ein Gott von frischer Kraft und vitaler Dynamis" (*K. Koenen*, Der Name *'GLYW* auf Samaria-Ostrakon Nr. 41, VT 44 [1994] 396–400, 398).

66 *L.D. Morenz / S. Schorch*, Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Altägypten, Or. 66 (1997) 365–386.

67 Vgl. *T.N.D. Mettinger*, Art. Cherubim, DDD (^{2}1995) 189–193.

68 Vgl. *M. Görg*, Art. Nehuschtan, NBL II (1995) 918f; *ders.*, Art. Schlange, NBL III (2001) 482–484.

69 Vgl. dazu *K. Koenen*, Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111 (1999) 353–372; *K. Beyerle*, Die "Eherne Schlange". Num 21,4—9: synchron und diachron gelesen, ZAW 111 (1999) 23–44; *J. Asurmendi*, En torno al la serpiente de bronce, Estudios biblicos 46 (1988) 283–294; *K.R. Joines*, The Bronze Serpent in the Israelite Cult, JBL 87 (1986) 245–256. Zur Nachgeschichte vgl. *H. Maneschg*, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt u.a. 1981.

70 Vgl. dazu *Keel*, Das Recht der Bilder, 140ff, bes. 150ff.154f.

71 Vgl. dazu *S. Schroer*, "Die Eselin sah den Engel JHWHs". Eine biblische Theologie der Tiere – für Menschen, in: *D. Sölle* (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt. FS *L. Schottroff*, Gütersloh 1994, 83–87.

8. Tiere als "Lehrer" des Menschen

In weisheitlichen Schriften spielen Tiere eine wichtige Rolle[72]. Schon Salomo wird zugeschrieben, daß seine Dichtkunst alle Tiere umfaßte (vgl. 1 Kön 5,13). Die sich in dieser Dichtkunst äußernde Naturweisheit dürfte nicht in Zusammenhang mit der altorientalischen Listenwissenschaft stehen[73]. Wie die Aḥiqar-Sprüche zeigen, gab es in vorexilischer Zeit im südsyrischen Raum verschiedene Sammlungen von Naturbeschreibungen[74].

Die Weisheitsliteratur betont vor allem die Vorbildfunktion, die Tiere gegenüber dem Menschen einnehmen können[75]. So rühmt Spr 6,6–8 die Klugheit der Ameise, die in der Erntezeit für ihre Nahrung im Winter vorsorgt, und stellt sie dem Faulen als Beispiel hin, dem nachzueifern ist.

Der Zahlenspruch Spr 30,24–28 dagegen stellt mit Ameise, Klippschliefer, Heuschrecke und Gecko vier Tierarten zusammen, die ihre Kleinheit und Schwäche durch ein besonderes Maß an Weisheit wettmachen, das ihr Überleben garantiert[76]. Gerade Tiere können etwas von den der Schöpfung innewohnenden Naturgesetzen verstehen, wie Hahn und Ibis, die mit ihrem Kommen den Wechsel der Jahreszeiten anzeigen (Hi 38,36)[77].

Im Halten der göttlichen Ordnung werden die Zugvögel bzw. Rind und Esel geradezu zu Lehrmeistern des Menschen, der sich dieser Ordnung oft genug widersetzt (Jer 8,7; Jes 1,3[78]). Darüber hinaus können Tiere dem Menschen durch ihr Dasein Gottes Schöpfermacht bezeugen und so zu Trägern einer eigenen (natürlichen) Theologie werden (Hi 12,7–11).

---

72 Vgl. dazu *T. Forti*, Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs, Bib. 77 (1996) 48–63. Vgl. dazu jetzt auch *Keel / Schroer*, Schöpfung, 68–70.

73 So jedoch *A. Alt*, Die Weisheit Salomos, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 90–99.

74 *I. Kottsieper*, Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen, in: *B. Janowski* (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh 10), Gütersloh 1996, 128–162, 141ff.

75 *P. Riede*, "Doch frage die Tiere sie werden dich lehren". Tiere als Vorbilder und "Lehrer" des Menschen im Alten Testament = oben S. 1–28.

76 Vgl. ferner Sir 11,3; zu ähnlichen Zusammenstellungen kleiner Tiere mit großer Wirkung in ägyptischen Weisheitstexten vgl. *H. Brunner*, Die Weisheitsbücher der Ägypter, Düsseldorf 1998, 295–349.

77 *Keel*, Jahwes Entgegnung, 60; *ders.*, Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36f, XL 25), VT 31 (1981) 220–225

78 Vgl. zu Jes 1,2f: *I. von Loewenclau*, Zur Auslegung von Jes 1,2–3, EvTh 26 (1966) 294–308.

9. Tiere als Feinde des Menschen

Vor allem von den Raubtieren gingen große Gefahren aus (Gen 37,33; 1 Kön 13,24 u.ö.). In Zeiten der Entvölkerung bestimmter Gebiete vermehrten sie sich stark (Ex 23,29f). So berichtet 2 Kön 17,25, daß sich nach der Eroberung des Nordreichs durch die Assyrer dort Löwen ausbreiteten, die die Neuansiedler aus anderen Regionen des assyrischen Reiches bedrohten. In Gerichtsdrohungen tauchen häufig wilde Tiere auf und erscheinen immer wieder als Gerichtswerkzeuge Gottes (Lev 26,22; Dtn 32,24; Ez 14,15). So wird dem Volk Israel für den Fall des Nichteinhaltens der göttlichen Gebote die vollständige Vernichtung durch wilde Tiere angekündigt (Dtn 28,26; Jer 7,33; 16,4 u.ö.).

Durch andere wilde Tiere wie Wildschweine (Ps 80,14), Wildesel[79] und Wildstiere[80], aber auch durch Heuschrecken[81] (Hos 2,14; Am 4,9; 7,1–3; Joel 1,4 u.ö.) drohten Ernte- und Flurschäden. Füchse z. B. verwüsteten Weinberge (Hld 2,15), Löwen und Wölfe dezimierten die Herden (Ez 34,5.8; Sir 13,17), Schlangen galten als hinterlistig und heimtückisch und waren die Erzfeinde des palästinischen Bauern (vgl. Gen 3,14f). Frosch- (Ex 7,21–8,11) und Insektenplagen (Ex 8; Weish 19,10) führten zu Verunreinigungen und zu massiven Erschwernissen des menschlichen Lebens, Mäuseplagen zur Übertragung von Krankheiten (1 Sam 6,4ff). Würmer riefen Pflanzen- und Holzschäden hervor (Jona 4,7; Dtn 28,39; Bar 6,20), wurden aber auch wegen ihrer chtonischen Lebensweise mit Verwesung und Tod in Verbindung gebracht (Hi 17,14; Jes 14,11; Sir 10,11)[82].

Die Jagd auf Wildtiere hatte neben dem Nahrungserwerb auch die Funktion, die Kulturwelt gegen den Einbruch der durch die Wildtiere repräsentierten gegenmenschlichen Chaoswelt zu schützen[83]. Allerdings finden sich im Alten Testament nur wenige Berichte über Jagden – im Unterschied zum Alten Orient, wo die Jagd vor allem Aufgabe der Könige war. Wüsten und Ruinenstätten waren von Schakalen, Straußen, Eulen, Raben und Wildeseln bevölkert, die zusammen mit (Bocks-) Dämonen eine gegenmenschliche Welt repräsentierten (Jes 13,21f; 32,14; 34,12, vgl. Zeph 2,14; Ps 102,7). Ein gängiger Topos innerhalb von Gerichtsdrohungen ist daher die Ankündigung, daß eine Stadt zur Wohnung von Schakalen werden soll (Jer 9,10; 10,22; 49,33).

---

79 Vgl. *P. Riede*, Art. Wildesel, NBL III (2001) 1112f.

80 Vgl. *P. Riede*, Art. Wildstier / Wildrind, NBL III (2001) 1113f.

81 Vgl. *L. Bauer*, Die Heuschreckenplage in Palästina, ZDPV 49 (1926) 168–171.

82 Vgl. *P. Riede*, Art. Wurm, NBL III (2001) 1140–1142.

83 Vgl. *K. Jaroš*, Art. Jagd, NBL II (1995) 257f.

Während Lev 26,6 die Ausrottung der wilden Tiere bei der Inbesitznahme des Landes verheißt (vgl. Ez 34,25), entwerfen andere Texte, die von einem zukünftigen Tierfrieden[84] sprechen (Jes 11,6–10; 65,25), eine gewaltfreie Sicht der Bezüge zwischen Mensch und Tier und zwischen den Tieren untereinander. Gefährliche Tiere, die in Palästina beheimatet waren wie Wolf, Leopard, Jungbär, Bärin, ausgewachsener Löwe, Kobra und Viper und deren Auftreten für Menschen und schwächere Tiere tödlich sein konnte, und gefährdete Lebewesen (Lamm, Böckchen, Jungstier, Kuh, Rind, Kinder) stehen einander gegenüber. Zu diesen gefährdeten Tieren gehören ausschließlich Haus- und Nutztiere. Der Tierfriede aber ist Resultat einer Entfeindung. Denn das gefährlichere Tier begibt sich zu dem schwächeren, um bei ihm als Gast zu weilen. Die vorfindliche Tierwelt mit ihren natürlichen Antagonismen wird sich, so die Grundaussage, in eine alles umfassende Welt von (pflanzenfressenden) Haustieren verwandeln, in der zugleich das Verderben ein Ende findet, weil auch die todbringenden Tiere Anteil an der Erkenntnis JHWHs erhalten (Jes 11,9).

10. Die Jagd

Palästina war in alter Zeit reich an Wild. Zu den wildlebenden Huftieren, die gejagt wurden und daher auch als rein galten, gehörten der Mesopotamische Damhirsch und verschiedene Gazellen- und Antilopenarten. Vor der Seßhaftwerdung des Menschen diente die Jagd[85] der Nahrungsbeschaffung, das Fell von erlegten Tieren wurde zu Kleidung verarbeitet. Erst mit

84 Zum Tierfrieden im Alten Testament vgl. besonders *J. Ebach*, Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft? Der Tierfriede bei Jesaja und Vergil, in: *ders.*, Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen und Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 75–89; *O.H. Steck*, "ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jes 11,6–8 und Jes 65,25; in: *J. Hausmann / H.J. Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS *H.D. Preuß*, Stuttgart u.a. 1992, 104–113; *E. Zenger*, Die Verheißung Jes 11,1–10: universal oder partikular?, in: Studies in the Book of Isaiah. FS *W.A.M. Beuken* (BEThL 132), Leuven 1997, 137–147; vgl. ferner *M. Landmann*, Der Tierfriede, in: *E. Fromm / H. Herzfeld* (Hg.), Der Friede und seine Verwirklichung – The Search for Peace, FS für *A. Leschnitzer*, Heidelberg 1961, 81–98.

85 Vgl. *K. Galling*, Art. Jagd, BL (^{2}1977) 150–152; *M. Oeming*, Art. צוּד, ThWAT VI (1989) 930–936. Zur Umwelt vgl. *A. Altenmüller*, Darstellungen der Jagd im Alten Ägypten, Hamburg / Berlin 1967; *ders.*, Art. Jagd, LÄ III (1980) 221–224; *W. Helck*, Jagd und Wild im Alten Vorderasien. Die Jagd in der Kunst, Hamburg / Berlin 1968; *B. Meißner*, Assyrische Jagden auf Grund alter Berichte und Darstellungen, Leipzig 1911; *A. Salonen*, Jagd und Jagdtiere im Alten Mesopotamien (AnAcScFen 196), Helsinki 1976.

dem aufkommenden Ackerbau und der Domestizierung von Tieren verlor die Jagd an Bedeutung. Doch blieb sie eine Möglichkeit, Mut und Geschicklichkeit zu beweisen, zumal die Dezimierung von Wildtieren nötig war, weil sie immer wieder in das Kulturland vordrangen (Hld 2,15), die Saaten verwüsteten und Mensch und Herden gefährlich werden konnten (1 Sam 17,34–36)[86].

Dennoch ist von der Jagd im eigentlichen Sinn im Alten Testament nur selten die Rede, obwohl berühmte Jäger, wie Nimrod (Gen 10,9) oder Esau (Gen 25,27f; 27,3ff) genannt werden. Und im Konflikt zwischen Jakob und Esau (Gen 25,27f; 27) spiegelt sich geradezu der Gegensatz zwischen Hirten- und Jägerkultur. In der Metaphorik wird dagegen häufig auf Jagdmethoden Bezug genommen, so daß man davon ausgehen kann, daß die Jagd bekannt war und ausgeübt wurde.

Besondere Erfolge im Kampf gegen wilde Tiere errangen Simson, David und Benaja (Ri 15,4; 1 Sam 17,34; 2 Sam 23,20), auch wenn es dabei um Selbstverteidigung oder um Verteidigung der Herden ging. Doch sind solche Berichte Ausnahmen. Anders ist es in den mesopotamischen und ägyptischen Nachbarkulturen: Dort führten die Könige zur Selbstverherrlichung auf zweirädrigen Streitwagen, manchmal auch zu Fuß und mit Hilfe von Windhunden Jagden auf Wildtiere in großem Umfang durch[87]. Z.T. wurden für solche Jagden eigene Parks eingerichtet, in denen Wildtiere gehalten wurden. Die Jagd dieser Könige auf die als feindlich empfundene Tierwelt, vor allem der Kampf gegen den König der Tiere, den Löwen, hatte zudem einen rituellen Charakter: Sie sollte einerseits die chaotischen Kräfte, die die Ordnung der Welt gefährdeten und die sich in den wilden Tieren verdichteten, abwehren, sie verlieh andererseits dem König Eigenschaften, die ihm bei der Kriegsführung zugute kamen und die ihm dabei halfen, feindliche Herrscher zu besiegen.

Die Jagd wurde mit Pfeil und Bogen (Gen 27,3) oder Lanze (Hi 41,17–20) betrieben, das Wurfholz (hebr. מוֹקֵשׁ Am 3,5) und die Schleuder fanden bei der Vogeljagd, letztere aber auch als Waffe des Hirten im Kampf gegen Raubtiere (vgl. 1 Sam 17,40) Verwendung. Als Jagdgeräte fungierten ferner verschiedene Arten von Netzen (Jes 51,20; Ez 19,8; Sir 27,20; Hos

---

86 Vgl. dazu *O. Keel*, Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema Jagd und Krieg, in: *O. Keel / M. Shuval / Chr. Uehlinger*, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, Bd. III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1990, 27–65.

87 Vgl. *E. Bleibtreu*, Zerstörung der Umwelt durch Bäumefällen und Dezimierung des Löwenbestandes in Mesopotamien, in: *B. Scholz* (Hg.), Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposion (2.–5. März 1989 [Grazer Morgenländische Studien 2]), Graz 1989, 219–233.

7,12; Spr 1,17) für das Kleinwild oder Fallgruben für das Großwild (Ez 19,4.8 u.ö.), das durch Steinwürfe getötet wurde, sobald es in der Grube gefangen war (Klgl 3,53)[88].

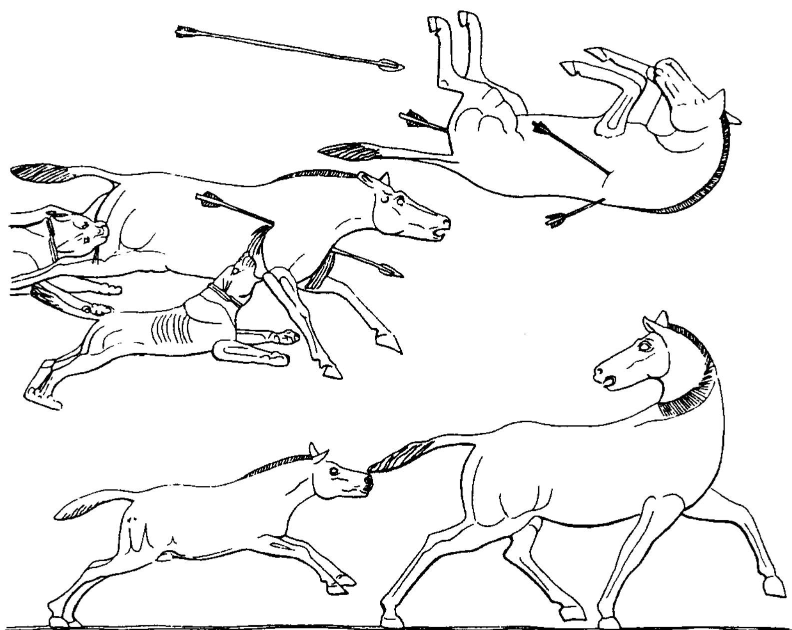


Abb. 8: *Jagdszene aus neuassyrischer Zeit: Der Wildesel galt als Vertreter der gegenmenschlichen Welt und wurde als solcher von den altägyptischen und altorientalischen Königen gejagt (Relief aus dem Palast Assurbanipals in Ninive, um 650 v.Chr.)*

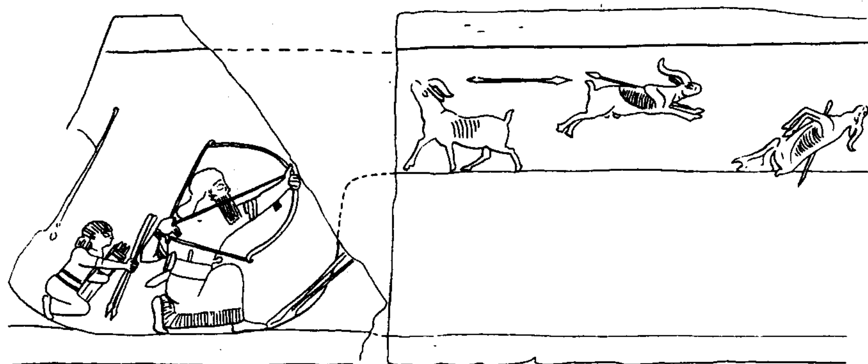


Abb. 9: *Assurbanipal lauert in einer Grube Gazellen auf, die er mit Pfeil und Bogen erlegen will (Relief aus Ninive aus dem 7. Jh. vChr.)*

88 Vgl. dazu *E. von der Osten-Sacken*, Hürden und Netze, MDOG 123 (1991) 133–148, 140ff.

Als Fanggeräte bei der Vogeljagd, die – wie die Liste der unreinen Vogelarten beweist – verbreitet war, dienten zusammenziehbare Netze, die auf der Erde ausgebreitet wurden, oder mit zwei Bügeln versehene Klappnetze (vgl. Am 3,5). Die Steinhuhnjagd[89] ist in 1 Sam 26,20 belegt, auf den Wachtelfang[90] spielt Ps 78,27; 105,40 (vgl. Weish 19,11) an. Dtn 14,11.20 erlaubt, die reinen Vögel zu essen, die im Gegensatz zu den unreinen aber nicht namentlich aufgeführt werden. Zu den eßbaren Vögeln gehörten Taube und Wachtel, Sperling und Steinhuhn, zu den unreinen v. a. die Fleisch- und Aasfresser.
Jagdhunde sind in biblischen Texten nicht belegt[91]. Seit dem 8. Jh. v.Chr. wurde die Jagd im Vorderen Orient auch von Reitern ausgeübt, die Stoßlanze oder Bogen als Waffen benutzten. Auch Herodes unternahm Jagden zu Pferde[92]. Als eigener Berufsstand sind Jäger in Israel aber nicht nachweisbar.
Wo auf die Jagd in metaphorischen Zusammenhängen Bezug genommen wird, wird meist die Erfahrung des Gejagten und weniger die des Jägers vorausgesetzt, so z. B., wenn der Beter des Klagelieds in Klgl 3 seine ihm von Feinden bereitete Notlage mit zwei Bildern aus dem Jagdleben beschreibt, wobei sich V. 52 auf die Vogeljagd und V. 53 auf die Großwildjagd bezieht (vgl. ferner Klgl 4,18f).
Das Bild des jagenden Raubtieres findet sich nur selten: es wird Hi 10,16 dazu benutzt, um die gefährliche Lage Hiobs zu beschreiben, dem Gott als Feind nachstellt. Nach Hi 19,6 hat Gott den Unschuldigen wie ein gejagtes Tier mit einem Fangnetz gefangen.

11. Fische und Fischfang

Die Mittelmeerküste zwischen Gaza und Tyros war in alter Zeit reich an Fischen (Ez 47,10)[93], so daß prinzipiell die Möglichkeit zum Fischfang gegeben war. Doch erlaubt die fast gerade Küstenlinie Palästinas dieses Handwerk kaum, und auch die alttestamentlichen Texte sprechen eher

---

89 Vgl. *P. Riede*, Art. Rebhuhn, NBL III (2001) 284.

90 Vgl. dazu *Maiberger*, Manna, 170–177.493–498.

91 Vgl. aber Sinuhe 90f, bei *K. Galling* (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ³1979, 4

92 Vgl. Josephus, Bell I, 429.

93 Vgl. zum folgenden *Maiberger*, Fisch; *G.J. Botterweck*, Art. דָּג, ThWAT II (1977) 139–147; *K. Galling*, Art. Fisch und Fischfang, BRL (²1977) 83–85; *J. Briend / M. Quesnel*, Seehandel und Fischfang, WUB 20 (2001) 74f; *G. Dalman*, AuS VI, Gütersloh 1939, 343–370.

wenig davon, wenngleich die verwendeten Techniken immer wieder erwähnt werden.
Gefischt wurde demnach vom Land und vom Boot aus. Dabei benutzte man verschiedene Netze sowie Angeln (Jes 19,8) und Harpunen (Am 4,2; Hi 40,31). Das Schleppnetz (חֵרֶם), das eine große Fläche bedeckte, wurde mit dem Boot ausgebracht (Ez 32,2; Hab 1,15). Während seine eine Längsseite, die mit Gewichten beschwert wurde, absinkt, sind an der anderen Kork oder Holz befestigt, so daß sie schwimmt. Mit dieser Fangmethode konnten viele und verschiedenartige Fische gefangen werden. Am Schwersten war das Herausziehen des Netzes, weil hier einerseits die Gefahr bestand, einen Teil des Fanges zu verlieren, andererseits konnten die Netze bei reichem Fang auch reißen.
Das Wurf- oder Rundnetz (מְצוֹדָה, מִכְמֶרֶת: vgl. Jes 19,8; Hab 1,15f) dagegen warfen die Fischer im Wasser stehend aus. Wegen der am Rand befestigten Gewichte sank es schnell und wurde schließlich mit Hilfe einer in der Mitte angebrachten Schnur wieder zusammengezogen. Auch mit dem Fischfang in Zusammenhang stehende Arbeiten, wie das Ausbringen der Netze zum Fang (Hes 32,3; Lk 5,4.9) oder das Waschen (Lk 5,2), Trocknen (Hes 26,5) und Ausbessern (Mt 4,21) der Netze nach dem Fang sind belegt.
Wo Fische erwähnt werden, muß es sich jedoch nicht immer um Meeresfische handeln. Süßwasserfische waren im Hule-See und in Flußläufen Palästinas (z. B. dem Jordan) zu finden. Fischreich war besonders der See Genesareth (Num 34,11; Jos 12,3): Das zeigen Ortsnamen wie Bethsaida "Fischhausen" oder Taricheae "Pökelort", der griechische Name von Magdala.
Heute gibt es im See Genesareth etwa 25 Fischarten. Wichtig waren in biblischer Zeit wahrscheinlich dieselben Arten, die auch heute eine Rolle spielen: Einerseits finden sich viele in Schwärmen lebende Kleinfische, wie die Seesardine, andererseits auch Fische wie der Karpfen, der eine beträchtliche Größe erreichen kann. Klein ist der Chromis, ein ca. 20–30 cm großer Fisch mit stacheligen Rückenflossen. Eine Unterart, der Chromis simionis, wird heute auch Sankt-Petersfisch genannt. Daneben gibt es einige Arten, die keine Schuppen aufweisen, z.B. der Clarias macracanthus, ein dicker Katzenfisch, der sehr zäh ist und mehrere Tage außerhalb des Wassers überleben kann.
Auch der Nil war für seinen Fischreichtum bekannt (Ex 7,18ff; Jes 19,8; Ez 29,4f), und die Ägypter exportierten gesalzenen Fisch bis nach Phönizien. Daß der Handel mit Fischen einige Bedeutung hatte, zeigt sich daran, daß eines der Jerusalemer Stadttore "Fischtor" (Zeph 1,10; 2 Chr 33,14 u.ö.) genannt wurde. Dort befand sich vermutlich ein Markt, wo Kaufleute

aus Tyros mit gesalzenen und getrockneten Fischen einen schwunghaften Handel betrieben, dabei aber den Sabbat nicht einhielten (Neh 13,16).
Auch geröstet wurde Fisch gegessen (Tob 6,5, vgl. Lk 24,42). Fischeingeweide fanden als Medizin (u.a. bei Augenkrankheiten und bei Erkrankungen der Harnwege)[94] und zur Beschwörung von Dämonen Verwendung (Tob 6,2–9; 8,2f; 11,7–13).
Als nicht-seefahrendes Volk hatte Israel Scheu vor den Gefahren des Meeres (vgl. Ps 107,25–27), was sich auch in der Jona-Geschichte niederschlägt. Dort spielt ein "großer Fisch" eine besondere Rolle, der Jona auf Geheiß Gottes verschlingt und nach 3 Tagen wieder ausspeit (Jona 2,1.2.11; vgl. Tob 6,2ff; 12,4). Eine genaue zoologische Identifikation des Tieres (Wal? Hai?) ist nicht möglich. Im Hintergrund steht möglicherweise eine alte Seefahrererzählung, wie sie an den Küsten Palästinas überliefert wurde.

12. Tiere in der Metaphorik

Besonders häufig finden sich Tiere im Rahmen der Bildsprache[95]. Hier zeigt sich, wie sehr der Mensch die ihn umgebende Tierwelt beobachtete und sich in ihr gespiegelt sah. Manche Eigenschaften der Tiere werden ihm zum Vorbild: Tiere werden bewundert, wie der Löwe, der König der Tiere (Spr 30,30), der zum Symboltier des Königtums wird (Ez 19,2–9[96]) und Kraft, Mut und Raubgier verkörpert (Ez 22,25). Der Geier steht für Schnelligkeit (Dtn 28,49; 1 Sam 1,23), kann aber ebenso wie das Krokodil einen machtvollen Herrscher (Ez 17,3.7, vgl. 29,3) symbolisieren. Sprichwörtlich ist das Aussehen des Leoparden, der seine Flecken nicht abstreifen kann (Jer 13,23).

---

94 Vgl. dazu *W. von Soden*, Fischgalle als Heilmittel für Augen, in: *ders.*, Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament (BZAW 162), Berlin 1985, 76f; *B. Kollmann*, Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit, ZAW 106 (1994) 289–299, 292ff; *D. Sahrhage*, Fischfang und Fischkult im alten Ägypten (Kulturgeschichte der Antiken Welt 70), Mainz 1998, 132f.

95 Vgl. die Zusammenstellung des Materials bei *E. Schwab*, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43. Zur Tiermetaphorik in Mesopotamien vgl. *W. Heimpel*, Tierbilder in der sumerischen Literatur (StP 2), Rom 1968; *D. Marcus*, Animal Similes in Assyrian Royal Inscriptions, Or. 46 (1977) 86–106.

96 Vgl. dazu *I. Kottsieper*, "Was ist deine Mutter?". Eine Studie zu Ez 19,2–9, ZAW 105 (1993) 444–461; *B. Lang*, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (SBB 7), Stuttgart ²1981, 89–108.

In der Liebessprache erscheinen Steinbockweibchen, Gazellen und Hinden wegen ihrer Lieblichkeit und Anmut als Bild für den oder die Geliebte (Spr 5,19; Hld 2,9.17; 8,14 u.ö.)[97]. Auch die Taube ist ein Symbol für die Geliebte (Hld 5,2; 6,9), deren taubengleiche Blicke zu Liebesbotinnen werden (Hld 1,15; 4,1). In der Natansparabel steht ein Lieblingstier, ein gleichsam zur Familie gehörendes Lamm, für die geliebte Frau (2 Sam 12,4ff). Mit einem kleinen, aber lästigen Floh vergleicht sich David, der von Saul mit einer riesigen Streitmacht verfolgt wird und der mit diesem Vergleich zugleich auf die Lächerlichkeit von Sauls Unternehmung aufmerksam macht (1 Sam 24,15; 26,20)[98].

Vor allem in den Feind- und Ichklagen der Psalmen begegnen häufig Tierbilder[99]. Wenn die Feinde des Beters mit angriffslustigen Löwen, zähnefletschenden Hunden und gewaltigen Stieren verglichen werden, dann zeigt sich in diesen Vergleichen die unheimliche, aggressive, chaotische Macht der (menschlichen!) Feinde, denen der Beter ausgeliefert ist und angesichts derer er einzig Gott zu Hilfe rufen kann (Ps 17,12; 22,13f.21f; 57,5; 59 u.ö.). Wegen ihrer Giftigkeit und Gefährlichkeit können die Frevler auch mit Schlangen verglichen werden (Ps 58,5; 140,4).

In den Ichklagen der Individualpsalmen finden sich andere Tiere: der Vergleich des Beters mit einem Wurm zeigt auf, daß dieser sich den niederen Kriechtieren zurechnet und somit seine Menschenwürde zu verlieren droht (Ps 22,7). Die nach Wasser lechzende Hirschkuh steht für die Sehnsucht des Beters nach einer heilvollen Gottesbeziehung (Ps 42,2).

Auch Vögel kommen mehrfach in den Ichklagen vor: So vergleichen sich die Beter der Klagepsalmen, deren Leben gefährdet ist, mit einem hilflosen, unsicheren, gejagten und von plötzlichem Unglück bedrohten Vogel und hoffen zugleich, sich vor diesen Gefahren zu retten wie ein Vogel vor der Falle (Ps 124,7; 11,1; Klgl 3,52). Das Schreien des Vogels wird zur Metapher für den einsam klagenden Beter (Ps 102,8f)[100].

Die Untertanen gleichen ebenfalls Vögeln, die bei dem im Bild eines großen Baumes gezeichneten König Schutz und Zuflucht finden (Ez 17,23; 31,6; vgl. Dan 4,9.11.18 und die Anspielung in Mk 4,32 par.).

---

97 Vgl. *O. Keel*, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 78ff.

98 Vgl. dazu *P. Riede*, David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern, BN 77 (1995) 86–117 = oben S. 65–106.

99 Vgl. *P. Riede*, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 150ff.279ff.

100 Vgl. dazu *Riede*, Im Netz, 295–305.

Auch die im Mose- und Jakobsegen überlieferten Stammessprüche nehmen auf Tiere Bezug und unterstreichen so die jeweiligen Eigenarten der Stämme: Der Wildstier, der niederstößt, steht für Efraim (Dtn 33,17), der raublustige Löwe für Dan (Dtn 33,20ff) bzw. Juda (Gen 49,9), Issachar gleicht wegen seiner Fronarbeit einem starken Esel (V. 14f), Dan wegen seiner geringen Anzahl von Kämpfern einer listigen, aus dem Hinterhalt angreifenden Schlange (V. 17). Auf die Beweglichkeit und Freiheitsliebe Naftalis bezieht sich der Vergleich mit einer Hirschkuh (V. 21) und auf Benjamins Kriegstüchtigkeit der Hinweis auf einen reißenden Wolf (V. 27). In Gen 16,12 wird Ismael ein Wildeselmensch genannt: Was den Wildesel ausmacht, kennzeichnet auch den Stamm Ismael: Wildheit, unzähmbarer Freiheitsdrang, aber auch der tägliche Kampf ums Überleben[101].
Auch Fürsten, Richter und Propheten, die ihr Amt mißbrauchen, werden mit reißenden Raubtieren verglichen (Ez 22,27; Zeph 3,3, vgl. Mt 7,15).
Im Rahmen der Gottesmetaphorik erscheinen Tiere, um das Gerichtshandeln Gottes zu charakterisieren. Der König der Landtiere, der Löwe, aber auch andere Raubtiere wie Bärin oder Leopard verkörpern in diesen Vergleichen das gefahrbringende Auftreten JHWHs (Hos 5,14; 13,7f; Klgl 3,10)[102]. Die Ambivalenz der Tierbilder zeigen Stellen wie Hos 11,10; Jes 31,4f, wo das schützende und heilschaffende Tun Gottes im Bild von Geier und Löwe gezeichnet wird (vgl. ferner Dtn 32,11; Ex 19,4).
Im 4. Gottesknechtslied vergleicht sich Israel mit einer verirrten Herde (Jes 53,6). In Kontrast dazu steht der leidende Gottesknecht (Jes 53,7, vgl. das Zitat in Apg 8,32), der wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt wird. Die in diesem Vergleich genannten Tiere sind jeweils Gebrauchstiere, von denen alltägliche Handlungen ausgesagt werden; ein Bezug auf Opferiten ist auszuschließen. Auch sonst findet sich das Bild vom Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, für die Ergebenheit eines Menschen in sein Geschick oder für das rettungslose Ausgeliefertsein an ein unheilvolles Los (Jer 11,19; 51,40; Ps 44,23; vgl. Jer 12,3).
In der Apokalyptik werden Tiere Symbole gottfeindlicher Mächte. So steht das in Dan 7 genannte geflügelte, leopardenähnliche Wesen für das persische Reich mit seinen Expansionsbestrebungen, der geflügelte Löwe für

---

101 Vgl. *J. Schreiner*, Der Herr hilft Menschen und Tieren, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen, 219–239, 235.

102 Vgl. *G.J. Botterweck*, Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern, in: *J. Schreiner* (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS *J. Ziegler* (fzb 1/2), Würzburg 1972, 117–128; *K. Koenen*, "Süßes geht vom Starken aus" (Ri 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55 (1995) 147–197. Einmal findet sich zum Ausdruck der zerstörerischen Kraft auch ein Vergleich JHWHs mit einer Motte (Hos 5,12).

das babylonische, der Bär für das medische und das vierte, schreckenerregende Tier (möglicherweise ein Kriegselefant[103]) für das seleukidische Reich. In Dan 8 steht der Widder für das medisch-persische und der Ziegenbock für das Reich Alexanders des Großen und der Diadochen.

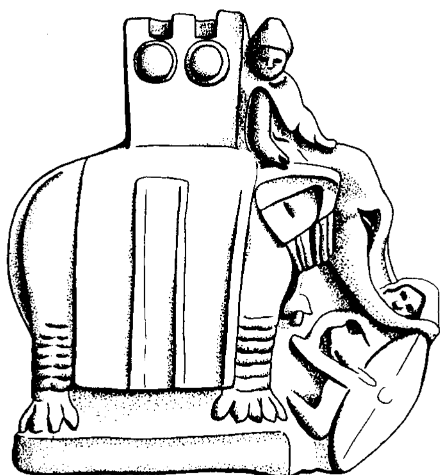


Abb. 10: Hellenistische Terrakottafigur aus dem 2. Jh. n.Chr. mit Darstellung eines Kriegselefanten. Der Elefant hat eine Glocke um den Hals, die durch ihren Lärm die Gegner erschrekken sollte (vgl. 1 Makk 6,41). Mit seinem Rüssel ergreift er einen Feind. Neben seinem Führer trägt er einen Turm für die Besatzung aus Bogenschützen. Besonders Antiochus III. ließ seine Münzen gerne mit dem Bild eines Elefanten versehen, der als Symbol von unbezwingbarer militärischer Kraft galt.

II. Neues Testament

Das Neue Testament, in dem die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren aufgegeben wird (Mk 7,15; Apg 10,15), spricht häufig von Tieren, besonders in den Evangelien. Vor allem die Haus- und Nutztiere bestimmten das Leben: Kamele und Esel (Mt 3,4; 19,24; 21,5), Rinder, Bökke und Ziegen (Joh 2,14f; Mt 25,34), Lämmer und Schafe (Lk 10,3; 15,3–7; Joh 1,29.36; Apg 5 etc.), Tauben und andere Vögel (Lk 2,24; Joh 2,14) begleiteten den Alltag der Menschen.
Daher nehmen auch viele Bildworte auf Tiere Bezug[104]: Die Sorglosigkeit der Vögel, die von Gott mit Nahrung versorgt werden und die selbst in

103 Vgl. *U. Staub*, Das Tier mit den Hörnern, FZPhTh 25 (1978) 351–397.

104 Vgl. *K.H. Rengstorf*, Tiere in der Verkündigung Jesu, in: *J. Meixner* (Hg.), FS *L. Brandt* zum 60. Geb., Köln 1968, 377–396; *P. Gerlitz*, Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998, bes. 103ff; *P. Dschulnigg*, Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), FZPhTh 40 (1993) 125–145; *M. Reiser*, Der grüne Christus. Natur im Leben und Lehren Jesu, EuA 82 (1996) 9–22.

ihrem Sterben in Gottes Hand sind (Mt 10,29.31), dient dem Menschen zum Vorbild (Mt 6,26; Lk 12,24), ebenso wie die Sanftheit und Lauterkeit der Tauben und die Klugheit der Schlangen den von Verfolgung bedrohten Jüngern (Mt 10,16). Füchse galten als listig (Lk 13,32).
Die Vorstellung von der Taube als Liebesbotin steht im Hintergrund von Mk 1,10f, wenn der wie eine Taube herabsteigende Heilige Geist die Liebe des Vaters zum Sohn offenbart[105]. Haustiere erscheinen in der Fülle der Arten: Die Henne ist Symbol der mütterlichen Fürsorge (Mt 23,37), der Hahn Künder des neuen Tages (Mk 14,72). Die Gewißheit der Gebetserhörung verdeutlicht Mt 7,10 mit dem Gegensatz von Fisch und Schlange. Vor allem das Bild des Hirten und seiner Herde wird mehrfach aufgenommen und auf Jesus und die Gemeinde übertragen (Mt 9,36; Joh 10,1ff u.ö.)[106].
Auch im Leben Jesu spielten Tiere eine wichtige Rolle: Jesus zieht auf einem Esel nach Jerusalem ein und erhebt damit den Anspruch, der in Sach 9,9f angekündigte Heilskönig zu sein. Sein Reittier ist nicht das mit Krieg, Luxus und Arroganz in Verbindung gebrachte Pferd, so daß schon äußerlich zum Ausdruck kommt, daß hier ein Herrscher anderer Art auftritt (Mt 21,4–9). Schon bei seiner Taufe kommt eine Taube als göttliches Liebeszeichen herab (Mk 1,10), und der Beginn seiner Wirksamkeit ist durch das Zusammensein mit wilden Tieren gekennzeichnet (Mk 1,13). Die Verleugung Jesu durch Petrus ist durch das Krähen eines Hahnes begleitet (Mk 14,66ff).
Häufig ist vom Fischfang die Rede[107]. Hier spiegelt sich ein Stück Lokalkolorit, da Jesus vor allem im Bereich des fischreichen Sees Genezareth wirkte und die ersten Jünger Berufsfischer waren (Mt 4,18–22), was sich in vielen Detailschilderungen aus dem Alltagsleben der Fischer niederschlägt (z. B. Mt 17,27)[108]. Da der Fischerberuf im 1. Jahrtausend anders als andere Berufsgruppen gut angesehen war, liegt der "Wechsel vom Fischer von Fischen zum Fischer von Menschen, zu dem Jesus den Petrus und Andreas beruft (Mt 4,19; Mk 1,17)"[109] nahe. Das Kamel als das größte Haustier der palästinischen Umwelt erscheint in dem scherzhaften Bild-

105 Vgl. *S. Schroer*, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, FZPhTh 33 (1986) 197–225; *E.M. Dörrfuß*, "Wie eine Taube". Überlegungen zum Verständnis von Mk 1,10, BN 57 (1991) 7–13.

106 Vgl. dazu *P. Riede*, Art. Schaf, NBL III (2001) 456–459, 458.

107 Vgl. *Briend / Quesnel*, Seehandel und Fischfang, 74f.

108 Vgl. zur Ausrüstung der Berufsfischer *Briend / Quesnel*, Seehandel und Fischfang, 75.

109 *Quesnel*, a.a.O. 75.

wort vom Seihen der Mücken und vom Verschlucken der Kamele (Mt 23,24). Es begegnet aber auch in einem sarkastischen Sprichwort, wonach ein Kamel eher durch ein Nadelöhr passe, als daß ein Reicher den Zugang zum Reich Gottes erhalte (Mt 19,24).

Die negative Sicht des halbwilden Pariahundes übernimmt auch das Neue Testament: So betont 2 Petr 2,22, daß Hunde zu dem von ihnen Ausgespienen zurückkehren. Judenchristliche Gegner der Gemeinde und männliche Prostituierte werden als Hunde apostrophiert (Phil 3,2; Offb 22,15). Und wenn Hunde das Blut des Lazarus lecken, dann unterstreicht das seinen erbarmungswürdigen Zustand (Lk 16,21). Die geschätzten Haushunde dagegen fütterte man regelmäßig mit Tischabfällen; darauf spielt ein Bildwort an, das den Vorrang der Juden vor den Heiden betont (Mt 15,26f; Mk 7,27). Auch das Schwein wird im Neuen Testament negativ bewertet[110], was in Lk 15,15f die Verkommenheit des verlorenen Sohnes unterstreicht. Vor allem in hellenistischen Gegenden kamen Schweine als Haustiere vor (Mk 5,1ff).

Um der Tiere willen wird sogar die zeitweise Aussetzung des Sabbatgebots in Kauf genommen, etwa um ein in einen Brunnen gefallenes Tier zu retten (Lk 14,5) oder um die durstenden Tiere zu tränken (Lk 13,15). Wölfe bildeten eine ständige Gefahr für das Kleinvieh, vor allem für die Lämmer (Lk 10,3). Die Nutzlosigkeit und Unstetigkeit irdischen Reichtums zeigen Mt 6,19f; Lk 12,33; Jak 5,2 auf, wenn kostbare Kleider Motten anheimfallen.

Allerdings umfaßt die dem auferstandenen Jesus verliehene Herrscherstellung die gesamte Schöpfung, so daß auch gefährliche Tiere wie Schlangen und Skorpione ihre Schrecken verlieren (Mk 16,18; Lk 10,19). Die Gemeinschaft Jesu mit den Tieren stellt den ursprünglichen Schöpfungsfrieden wieder her (Mk 1,12f, vgl. syrBar 73; TestNaf 8,4–6)[111], eine Erwartung, die auch Paulus in Röm 8,19–22 formuliert[112], wenn er davon

110 Vgl. dazu *P. Riede*, Art. Schwein, NBL III (2001) 542–544, 543. Zu Mt 7,6 vgl. *H. von Lips*, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, ZNW 79 (1988) 165–186.

111 Apokryphe Schriften nehmen diese Erwartung auf. So erzählt das Pseudo-Matthäusevangelium, daß Jesus, Maria und Joseph bei ihrer Flucht nach Ägypten von Löwen und Leoparden begleitet wurden (vgl. *W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I [Evangelien], Tübingen [5]1987, 367). Wilde Tiere legen ihr gefährliches Wesen ab, wenn sie Aposteln und Evangelisten begegnen (vgl. *F. Bovon*, Les Actes de Philippe, in: ANRW II, 4493ff, bes. 4497).

112 *U. Holzmeister*, "Jesus lebte mit den wilden Tieren" Mk 1,13, in: *N. Adler* (Hg.), Vom Wort des Lebens. FS *M. Meinerz*, Münster 1951, 85–97; *E. Fascher*, Jesus und die Tiere, ThLZ 90 (1965) 561–570; *E. Gräßer*, Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik, WPKG 68 (1979) 98–114; *ders.*, ΚΑΙ ΗΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΘΗΡΙΩΝ (Mk 1,13b). Ansätze einer theologischen Tierschutzethik, in: *W. Schrage* (Hg.), Stu-

spricht, daß die leidende Kreatur sich nach der Offenbarung der Kinder Gottes sehnt. Die paulinischen Texte nehmen sonst nur selten auf Tiere Bezug. In 1 Kor 9,9 findet sich eine allegorische Auslegung von Dtn 25,4, wenn Paulus das Recht der Apostel, von ihrer Arbeit zu leben, mit dieser Schriftstelle begründet[113] (vgl. ähnlich 1 Tim 5,18).

Eine eher negative Sicht der Tierwelt dagegen entfalten die Katholischen Briefe, auch wenn diese dort nur am Rand vorkommt: "Tiere sind dem Menschen gegenüber minderwertig: Sie sind unvernünftig und als Naturwesen zum Gefangenwerden und Umkommen geboren, was sie zum abschreckenden Beispiel für den sittlich empfindenden Menschen macht"[114] (vgl. 2 Petr 2,12; Jud 10), eine Einstellung, die sich ähnlich auch in der zeitgenössischen hellenistischen Literatur nachweisen läßt.

Auch im Neuen Testament werden in Aufnahme alttestamentlicher Vorstellungen dämonische, widergöttliche Mischwesen genannt. So steht das leopardenähnliche, mit Bärentatzen, Löwenrachen, sieben Häuptern und zehn Hörnern ausgestattete Mischwesen in Offb 13,2 für den römischen Kaiserkult. Offb 12,9.14f wird die mit Satan gleichgesetzte Schlange zum Symbol der Bedrohung des Lebens. Offb 9,3–10 nennt apokalyptische heuschreckenartige Ungeheuer mit Skorpionenschwänzen. Zur Drangsal der Endzeit gehören auch die apokalyptischen Reiter mit ihren Rossen, die Krieg und Tod mit sich bringen (Offb 6). Der nicht sterbende Wurm ist Zeichen ewiger Verdammnis (Mk 9,48).

Diesen Mächten stellt die Offb das "Lamm" Christus in seiner Macht- und Wehrlosigkeit gegenüber. Damit knüpft sie an alttestamentliche Stellen an, die das Geschick von Menschen, die um ihres Auftrags willen verfolgt werden und Gewalt erleiden, ebenfalls mit diesem Bild umschreiben (vgl. Jes 53,7; Jer 11,19; Ps 44,23)[115]. Da das Lamm nach Offb 5,6 aber zugleich 7 Hörner und 7 Augen als Symbole von Stärke und Allwissenheit besitzt, wird auch seine gottgleiche Herrscherstellung zum Ausdruck gebracht.

---

dien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS *H. Greeven* (BZNW 47), Berlin 1986, 144–157; *ders.*, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer "biblischen Tierschutzethik", JBTh 5 (1990) 93–117; *L. Vischer*, Mit den Tieren sein, EvTh 57 (1997) 283–305, bes. 293f.300ff.

113 Vgl. dazu *Boecker*, Überlegungen, 67; *E. Lohse*, "Kümmert sich Gott etwa um Ochsen?" Zu 1Kor 9,9, ZNW 88 (1997) 314f

114 *R. Bartelmus*, Die Tierwelt in der Bibel I. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 245–277, 272f.

115 Vgl. zu dieser Deutung *M. Hasitschka*, "Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda" (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, ZKTh 116 (1994) 487–493, bes. 492f.

Nachwort

Der Menschen ältere Brüder sind die Tiere. Ehe jene da waren, waren diese. Jede Geschichte des Menschen also, die ihn außer diesem Verhältnis (zum Tier) betrachtet, muß mangelhaft und einseitig werden.

J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit[1]

Das Gedeihen der Welt hängt davon ab, daß man mehr Tiere am Leben erhält. Aber die, die man nicht zu praktischen Zwecken braucht, sind die wichtigsten. Jede Tierart, die stirbt, macht es weniger wahrscheinlich, daß wir leben. Nur angesichts ihrer Gestalten und Stimmen können wir Menschen bleiben. Unsere Verwandlungen nützen sich ab, wenn ihr Ursprung erlischt.

Elias Canetti, Die Fliegenpein

Für jede Tugend und jede Sünde gibt es ein Beispiel in der Welt der Tiere, und die Tiere spiegeln die Welt der Menschen.

Umberto Eco, Der Name der Rose, München 1982

Seit Anbeginn der menschlichen Geschichte waren Tiere "unverzichtbarer Teil menschlicher Soziaität"[2]. Sie dienten dem Menschen mit ihrer Arbeitskraft, sie versorgten ihn mit Nahrungsmitteln, sie halfen bei der Jagd. Man begegnete ihnen im selben Lebensraum.

"Dabei gab es Konflikte, sozusagen auf gleicher Ebene im Kampf um die Erhaltung des Lebens. Es waren Konflikte, wie es sie unter Menschen gab. Dabei erlebte man unter anderem die Ähnlichkeit in so vielen Gefühlsäußerungen, in so vielen Interessen"[3], daß sich eine Verbindung des Menschen mit tierischen Charakteristika nahelegte.

Der Mensch bewunderte einerseits Eigenschaften der Tiere, wie ihre Schnelligkeit, ihre Kraft, ihre Eleganz, ihr Aussehen, ihren Mut und ihre Geschicklichkeit, Eigenschaften, die beim Menschen nicht oder nicht in so

1 Herders Werke in fünf Bänden, Bd. 4, Berlin / Weimar 1964, 59.

2 *P. Münch*, Tiere und Menschen. Ein Thema der historischen Grundlagenforschung, in: *P. Münch / R. Walz* (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn 1998, 9–34, 15.

3 *O. Reinke*, Tiere. Begleiter des Menschen in Tradition und Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1995, 16.

vollkommener Weise zu finden sind. Andererseits aber fürchtete er sich vor ihrer überlegenen Macht.
In allen Kulturen, auch im alten Israel, haben Tiere zugleich "die Fantasie des Menschen belebt. Es ist, als sähe er in ihnen ein Stück seiner selbst. Sie spiegeln in ihrem Verhalten etwas von seinem eigenen Leben wider. Sie dienen in Gleichnissen, Fabeln und Märchen der Deutung der menschlichen Existenz. Sie werden einerseits mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet und führen andererseits den Menschen in Welten, die ihm sonst verschlossen bleiben"[4]. Wo der Mensch sich aber "im Spiegel der Tiere" sieht, wo die Tiere "zum Spiegel des Menschen" werden, erfährt er viel von sich selbst, von seinem eigenen Wesen, von seinen Wünschen und Sehnsüchten, von seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, von dem, was ihm möglich und dem, was ihm verwehrt ist[5].
Die Tierfabeln und -gleichnisse, aber auch die vielen Tierbilder und -metaphern "setzen voraus, daß der Mensch die Tiere kennt, nicht nur dem Aussehen nach, sondern auch in ihrem Verhalten"[6]. Nicht nur die Art des Lautes, Bewegungsarten, Wesensmerkmale, das Jagd- und Angriffsverhalten oder Freßgewohnheiten, sondern auch der Lebensraum, die Soziologie der Tiere und sonstige Besonderheiten flossen daher in viele Tierbilder ein. Sie sind zugleich "die entscheidenden Quellen, aus denen wir erfahren, wie der Mensch je und dann sein eigenes Leben auf dasjenige seiner Umwelt bezog ... Sie erteilen, indem sie vom Tier handeln, Auskunft über den Menschen, über sein Selbstbewußtsein und sein Weltgefühl, ... über sein Selbstverständnis und sein Weltverständnis"[7].
Schon früh hat *M.-L. Henry* zu Recht darauf hingewiesen, daß aus diesen Gründen die "im Alten Testament so reichlich vorhandenen Tiermotive ... keineswegs nur als verzierende Beiwerk gelten [dürfen]"[8], das Wissenschaft und Verkündigung getrost beiseite lassen können. Denn gerade die Tierbilder zeigen uns, in welchem Maße sich der Mensch am wirklichen oder vermuteten Verhalten der Tiere orientierte, es zur Nachahmung empfahl oder als Fehlverhalten aufdeckte und damit typisch Menschliches mit bestimmten Tieren und deren Eigenschaften verband. Insofern stellt gera-

---

4 *L. Vischer*, Mit den Tieren sein, EvTh 57 (1997) 283–305, 284.

5 Vgl. dazu auch *D. Arendt*, Zoologia Poetica, "Das Menschengeschlecht in seiner ungeheuchelten Tierheit", Fernwald 1994, 9–34.

6 *Reinke*, Tiere, 21.

7 *M.-L. Henry*, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: *B. Janowski* u.a., Gefährten und Feinde des Menschen, Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 20–61, 21.

8 Ebd.

de auch der Bereich der alttestamentlichen Tiermetaphorik ein wesentliches Teilstück einer alttestamentlichen Anthropologie dar.
Den verschiedenen Tierarten aber werden auch im Alten Testament je typische Charaktere und Verhaltensweisen zugeschrieben: In den Stammessprüchen (Gen 49; Dtn 32) stehen Fähigkeiten im Vordergrund, die für das Überleben wichtig sind, zugleich aber bestimmte charakteristische Eigenheiten des jeweiligen Stammes festhalten. Der Löwe ist Bild der Kraft und des Mutes (Dtn 33,20), der Wildstier Symbol der Stärke (Dtn 33,17). Der Bär gilt als stark und unberechenbar (Klgl 3,10). Vor allem die ihrer Jungen beraubte Bärin wurde wegen ihrer Angriffslust gefürchtet (2 Sam 17,8). Der reißende Wolf (Zeph 3,3) und die schutzbedürftigen Schafe (Ps 119,176) sind häufige Antipoden.
Beim Hund fällt das demütige Verhalten gegenüber seinem Herrn ins Auge, was zur Selbstbezeichnung "(toter) Hund" führte (1 Sam 24,15 u.ö.). Bei der Gazelle, dem Hirsch und dem Reh dagegen wird auf das leichte und schnelle Springen, ihre Anmut und Grazilität Bezug genommen (2 Sam 2,18; Spr 5,19). Beim Wildesel steht der unbändige Freiheitsdrang im Vordergrund, der das Zähmen unmöglich macht (vgl. Gen 16,12). Pferde und Maultiere gelten als unverständig und stehen daher in Gegensatz zum Menschen (Ps 32,9).
Die Ameise ist Vorbild des Fleißes (Spr 6,6–8), die Heuschrecke fällt durch ihre disziplinierte Ordnung auf (Spr 30,27), ist aber andererseits Schreckbild einer massenhaften, nicht aufzuhaltenden Invasion (Joel 1). Beim Geier waren es seine Schnelligkeit und sein scharfer Blick (2 Sam 1,23; Dtn 28,49), bei der Taube und bei den Zugvögel ihr Orientierungsvermögen, das Wissen um die "rechte Zeit", was die Menschen faszinierte (Jer 8,7). Vögel wurden zudem wegen ihrer weiträumigen Bewegungsmöglichkeiten bewundert. Daher wünschte sich der Mensch hier und da Flügel, um einer bedrohlichen Situation entfliehen zu können (vgl. Ps 55,7).
Dabei ist es natürlich jeweils von entscheidender Wichtigkeit, wem welche Tiereigenschaften zugestanden werden. Denn dieselbe Eigenschaft kann je nach Person positiv oder negativ gewertet werden. Während z. B. der Löwe wegen seiner übermächtigen Kraft und Stärke im Alten Orient einerseits Symboltier des Königs ist, kann gerade diese Kraft und Aggressivität, wenn sie auf Feinde oder Frevler übertragen erscheint, mit rein negativen Konnotationen verbunden sein (Ps 10,8–11 u.ö.). Im ersten Fall erscheint der König als Verteidiger seines Landes im Bild des Löwen, im zweiten aber richtet sich die negative Energie der im Löwenbild gezeichneten Feinde z. B. gegen den Beter als Einzelperson. Sowohl majestätische Ho-

heit als auch drohende Gewalt können sich somit mit dem Bild des Löwen verbinden[9].
Diesen Eigenschaften, die in den Tierbildern vorausgesetzt werden und die sich der Mensch gern zu eigen gemacht hätte, stehen häufig ganz andere konträr gegenüber, die sich mit den real erlebten Tieren verbanden und z.T. bestimmte Tabus voraussetzen. Unreine Tiere nehmen einen anormalen, angstbesetzten Raum ein, der dem menschlichen Zugriff verwehrt blieb. So sind z. B. Raben Aasfresser (Spr 30,17) und bewohnen verwüstete, von Menschen verlassene und gemiedene Orte (Jes 34,11; Zeph 2,14). Andererseits verwendeten die Seefahrer diese intelligenten Vögel als Orientierungshilfe (Gen 8,7). Und sie versorgen Elia mit Brot und Fleisch und werden ihm zum Lebensretter (1 Kön 17,4.6). Denselben Tieren können demnach sowohl positive als auch negative Züge zukommen, je nachdem, in welchem Kontext Bezug auf sie genommen wird und welche Eigenschaft jeweils hervorgehoben wird. So werden beispielsweise in der Liebessprache Tauben zu Liebesboten (Hld 4,1), in der Sprache der Klage aber steht ihr dumpfes Gurren im Vordergrund, das an das Klagen kranker, einsamer Menschen erinnert (Jes 38,14).
Wo aber der Mensch den Tieren begegnet und Eigenschaften der Tiere auf sich überträgt, geht es immer um "Andersheit und Nähe, elementare Verbundenheit und Fremdheit, Stärkung und Bedrohung, Bewunderung und Scheu"[10]. Diese Kategorien gelten auch für das Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. "Während man [jedoch] in Griechenland schon früh Menschsein als Nicht-Tiersein erlebte und das Wesen des Menschen im Unterschied zum Tier definierte, betrachteten sich die Menschen im alten Israel offenbar als Verwandte der sowohl gefürchteten als auch bewunderten Tiere, mit denen sie Herkunft und Todesschicksal teilen."[11] Es verwundert daher nicht, wie oft der altisraelitische Mensch sich selbst und andere "im Spiegel der Tiere" erkannte und wiedererkannte.

---

9 Vgl. dazu *Arndt*, Zoologia poetica, 36.

10 *Reinke*, Tiere, 68f.

11 *O. Keel / S. Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2002, 69. So betont z.B. Hesiod (Erga 275–280), daß Fische, Wildtiere und Vögel sich gegenseitig auffressen, der Mensch aber von Zeus Recht und Gesetz erhalten habe, vgl. dazu auch *U. Dierauer*, Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken, in: *Münch / Walz* (Hg.), Tiere und Menschen, a.a.O. 37–85, 39. Auch im hellenistisch beeinflussten Danielbuch liegt eine ähnliche Sicht der Dinge vor, vgl. dazu *O. Keel*, Die Tiere und der Mensch in Daniel 7, in: *ders. / U. Staub*, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178), Freiburg (Schweiz) Göttingen 2000, 1–35.

Anhang 1:

Alphabetische Übersicht über die Klassifikation und Ableitung der hebräischen Tiernamen

Vorbemerkung

Die folgende Übersicht soll der schnellen Orientierung dienen. Sie enthält eine vollständige Zusammenstellung der im Alten Testament vorkommenden hebräischen Tiernamen, auch wenn einzelne in *Riede* 2002 nicht behandelt wurden. Ebenso wurden Informationen zu einzelnen Termini, die dort nicht mehr berücksichtigt werden konnten, in der Tabelle nachgetragen. Auf diese Nachträge beziehen sich in der Regel die Nachweise in den Anmerkungen zur Tabelle, unten S. 265–270.
In der Übersicht selbst finden sich folgende Angaben: **Spalte 1** führt die hebräischen Tiertermini in alphabetischer Reihenfolge auf. Die ugaritischen Bezeichnungen sind, soweit belegt, zum Vergleich beigegeben. **Spalte 2** versucht, die hebräischen Tiernamen nach verschiedenen Kriterien zu klassifizieren. Wenn erkennbar, folgt in Klammer die jeweilige wörtliche Bedeutung. **Spalte 3** enthält Informationen über die mögliche Ableitung bzw. Herkunft der Namen bzw. darüber, welche Wurzeln als denominiert anzusehen sind. Denominative werden mit dem Sigel "d̲" gekennzeichnet. Die Zahlen in **Spalte 4** beziehen sich auf die Abschnitte von *Riede* 2002. In Klammern sind zusätzlich zur schnelleren Orientierung die jeweiligen Seitenzahlen des Aufsatzes notiert, wo sich weitergehende Angaben und Nachweise zu den einzelnen Tiernamen finden.
"?" markiert Unklarheiten in der Herleitung bzw. Klassifikation, "–" bedeutet jeweils, daß entsprechende Informationen nicht zu ermitteln waren.

LITERATUR: *P. Riede*, "Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten (2002) = oben S. 165–212

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
א				
אַבִּיר	*ȝbr*	Stärke ("Starker")		III/2 (177)
אָח*		onomatopoetisch	vgl. Interjektion אָח	IX (199)
אִי*		onomatopoetisch	vgl. äg. *jw/jwjw* "Hund"	IV (188)
אַיָּה		onomatopoetisch		IX (201)
אַיִל	*ȝl ?*	Stärke / Funktion: Leittier (?)	d?: אול: vorn, stark sein (Wanderwort[1])	III/2 (177)
אַיָּל	*'jl / ȝl* [2]	Stärke (?)	d?: אול: vorn, stark sein (Wanderwort[3])	III/2 (178)
אַיָּלָה / אַיֶּלֶת	*'jlt*	f. von → אַיָּל		
אַלּוּף		Lebensraum: Nähe zum Menschen? Funktion: Pflugrind?	d: אלף: lernen; vgl. arab. *'alifa*, *walafa* III: vertraut sein	VI (192f)
אֶלֶף	*'lp*	Lebensraum: Nähe zum Menschen? Funktion: Pflugrind?	d: אלף: lernen	VI (192f)
אִמֵּר*	*ȝmr*[4]		Kulturwort	
אֲנָפָה		Tierlaut? Aussehen?: Schnabel (אַף)	אנף: schnauben, zürnen	IX (203)
אֲנָקָה		Tierlaut?	אנק: stöhnen	IV (188)
אֶפְעֶה		onomatopoetisch		IV (187)
אֶפְרֹחַ		Jungtier	II פרח: fliegen bzw. I פרח: sprossen, treiben	V (190)
אַקּוֹ[5]			semitischer Ursprung?	–
אַרְבֶּה	*ȝrbj*	Lebensweise im Schwarm / in der Menge	רבה: viel, zahlreich sein	VII (194)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
אֲרִי		?	afrikanisches Lehnwort?[6]	VIII (195f)
אַרְיֵה		?	afrikanisches Lehnwort?[7]	VIII (195f)
אַרְנֶבֶת	*ʾnhb?*	Fruchtbarkeit?	*אנב: fruchtbar sein? – eher Primärnomen (präsemitischer Ursprung)	III/4 (184)
*אָשׁוּת		–	–	–
אָתוֹן[8]	*ʾtn*	–	–	–
ב				
בְּהֵמָה		Aussehen? / Funktion? (Sprach-)Verhalten?	vgl. בָּמָה: Rücken vgl. arab. *bhm* "stumm sein"	III/4 (185)
בְּהֵמוֹת		Aussehen: Körpermaße?	Plural extensivus von בְּהֵמָה ägyptisches Lehnwort: *p3-iḥ-mw*?	III/1 (177)
*בֵּכֶר		altersbezogener Name	בכר: früh sein	V (189)
בִּכְרָה		f. von → *בֵּכֶר		V (189)
בָּקָר		Aussehen der Hufe	בקר: spalten; <u>d?:</u> sich kümmern um	VI (193)
*בַּרְבֻּר		onomatopoetisch		IX (200f)
? בָּשָׁן[9]	*bṯn*	–	–	–
ג				
גֵּב* / גֵּבָה		→ גּוֹב		VII (194f)
גְּדִי[10]	*gdj*	?	?[11]	–
*גְּדִיָּה		f. von גְּדִי		

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
גּוֹב		Lebensweise im Schwarm / in der Menge	*גבה; arab. *ǧabāj*: sammeln; andere Ableitung: גבה: hoch sein bzw. GWB, vgl. arab. *ǧāba*: wandern	VII (194f)
גּוֹבַי		→ גּוֹב		VII (194f)
גּוֹזָל		Jungtier: Vogeljunges	vgl. arab. *ǧauzal*, syr. *zūgallā*: junge Taube[12]	IX (201)
*גּוֹר		Jungtier	Wanderwort[13]	V (191)
גּוּר		Jungtier	Wanderwort[14]	V (191)
גָּזָם		Freßverhalten	*גזם: abschneiden	VIII (197f)
גָּמָל[15]			Kulturwort[16]	–
ד				
דָּאָה	*dȝj*	Jagdverhalten	<u>d:</u> דאה: fliegen, auf Beute herabstoßen	IX (204)
דּוֹב / דֹּב		Fortbewegung? Tierlaut (brummen)?	<u>d?:</u> דבב: tropfen, gleiten (?); vgl. arab. *dabbāb*: Vierfüßler	III/4 (182)
דְּבוֹרָה		onomatopoetisch		IV (187)
דָּאג / דָּג[17]	*dg?*	?	–	
דָּגָה		?		–
דּוּכִיפַת		onomatopoetisch		IX (200)
דַּיָּה		→ דָּאָה		IX (204)
דִּישׁוֹן		Aussehen: Körper?	<u>d?:</u> דשן: fett werden	III/1 (176)
דְּרוֹר		Lebensweise onomatopoetisch?	akk. *darāru*: freien Lauf haben, mhe. צִפּוֹר דְּרוֹר: wilder Vogel	IX (205)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
ה				
הָאֹכֵל		Freßverhalten ("der Fesser")	אכל: essen	VIII (196f)
ו				
(keine Belege)				
ז				
זְאֵב[18]			Wanderwort[19]	–
זְבוּב	*ḏbb*	onomatopoetisch		IV (187)
זֹחֵל		Fortbewegung	זחל: gleiten, kriechen	III/4 (180f)
זֶמֶר		Fortbewegung: Fluchtverhalten	d?: זמר; vgl. arab. *zamara*: aufspringen, fliehen	III/4 (181)
זַרְזִיר		Aussehen ("der [an den Lenden] Gegürtete"		IX (206)
ח				
חָגָב		–	–	VIII (196)
חוֹל / חול	–	–	–	
חֲזִיר	*ḫnzr*	onomatopoetisch	*ḫu/ozîr* (Kulturwort[20])	IV (186)
חֹלֶד		Verhalten	*חלד: aushöhlen, graben	III/4 (179)
חֲמֹר / חֲמוֹר	*ḥmr*	Aussehen: Färbung ("der Rötliche")? Funktion: Lasttier? Charaktereigenschaft: störrisch?	Wanderwort d?: II חמר: rot sein d?: arab. *ḥmr*: aufladen d?: I חמר: wütend sein	III/1 (175)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
חֹמֶט		Fortbewegung	vgl. akk. *ḫamāṭu*: eilen	III/4 (181)
חֲסִידָה		Soziales Verhalten ("der Treue")	חסיד	IX (204)
חָסִיל	vgl. *ḥsn*	Freßverhalten	חסל hif.: abfressen	VIII (197f)
חֲפַרְפָּרָה*		Verhalten	חפר: graben nach	III/4 (179)
חַרְגֹּל		Fortbewegung? Aussehen?	arab. *ḥǧl*, vgl. arab. *ḥaǧala* II: in Sätzen springen (?); vgl. *chagrôl*: "der Gegürtelte" (?)	VIII (198)
ט				
טְחוֹת*		–	ägypt. Lehnwort?: *ḏḥwtj* ? = Gottesname Thot	IX (206f)
טָלֶה		Jungtier / Aussehen	טלא: jung bzw. gefleckt sein	V (190)
י				
יָבֵל / יוֹבֵל		Charaktereigenschaft	יבל: stoßen	III/4 (184)
יוֹנָה	*jnt*	onomatopoetisch	d: אנה: in Trauer klagen	IX (199)
יַחְמוּר	*jḥmr*	Aussehen: Färbung	חמר: rot sein	III/1 (175)
יֶלֶק[21]		altersbezogener Name? Aussehen: Färbung?	arab.: *waraqa*: Blätter bekommen (?) arab.: *anraq*: aschfarben (?)	VIII (197f)
יֵמִ(י)ם ?	–	–	–	
יַנְשׁוּף / יַנְשׁוֹף		Verhalten	נשף: anblasen	IX (205)
יָעֵל*	*j'l*	Bewegung: Klettern	עלה: aufsteigen?	III/4 (181)
יַעֲלָה*		f. von → יָעֵל*		

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
*יַעֵן		Lebensraum?	vgl. arab. *wa'natun*: hartes, steiniges Gelände	IX (200)
		Freßverhalten?	vgl. syr. יעין: gefräßig	
בַּת הַיַּעֲנָה		→ *יַעֵן		IX (200)
*יַעֲרָה		onomatopoetisch	*יער: blöken (vgl. arab. *ja'ara*)	IV (186)
כ				
כֶּבֶשׂ		Funktion: Saateintreter?? Austreten des Getreides??	*kbš*: unterwerfen (??) *kbs*: walzen, vgl. akk. *kabāsu*: (nieder) treten (??)	III/3 (178f)
כִּבְשָׂה		f. von → כֶּבֶשׂ		III/3 (178f)
כּוֹס		onomatopoetisch		IX (205)
כֹּחַ		–	–	–
כֶּלֶב	*klb*(*t*)	onomatopoetisch	vgl. dt "kläffen"; vgl. aber auch <u>d:</u> arab. *kaliba*: zupacken	IV (186f)
כֵּן		onomatopoetisch	vgl. arab. *ǧunna*: summen[22]	–
כִּנָּם			כֵּן + *am*[23]?	–
כְּפִיר		Aussehen / Alter	כפר: sich (mit der Mähne) bedecken vgl. arab. *ǧafr*: "4 Monate altes Lamm"	V (191)
כַּר	*kr*	Bewegung	Wanderwort[24]; <u>d?:</u>כרר: hüpfen, tanzen	III/4 (181)
כִּרְכָּרוֹת		–	–	–
כֶּשֶׂב		→ כֶּבֶשׂ	(Konsonantenmetathese)	III/3 (178f)
כִּשְׂבָּה		→ כִּבְשָׂה	(Konsonantenmetathese)	III/3 (178f)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
ל				
לְבִי		–	–	VIII (195f)
לָבִיא	*lbꜣ*	–	–	VIII (195f)
לְבִיָּה	*lbꜣt*		sekundäre Femininbildung zu → לָבִיא[25]	VIII (195f)
לִוְיָתָן	*ltn*	Verhalten ("Kranztier")	*לוה: sich winden, wenden	III/4 (185)
? לַחַשׁ	?	–	–	–
לְטָאָה		Fortbewegung ("die Klebende, Anhaftende")	arab.: *laṭaʾa* ankleben	III/4 (181)
לַיִשׁ[26]		?	?	VIII (195f)
מ				
(keine Belege)				
נ				
נָחָשׁ	*nḥš*	Aussehen: Färbung(?)	נְחֹשֶׁת[27]: Kupfer(?); Primärnomen	III/1 (174)
נְחֻשְׁתָּן			Mischbildung aus I נחשׁ und נְחֹשֶׁת + *-ān*[28]	–
נְמָלָה[29]			Wanderwort[30]	–
נָמֵר			Primärnomen (Wanderwort) d: *נמר, arab. *namira*: fleckig sein	III/1 (173f)
נֵץ	*nṣ*	Flugverhalten?	נצץ: hochgehen, fliegen	IX (203)
נִצָּה		f. von → נֵץ		
נֶשֶׁר	*nšr*	onomatopoetisch	Wanderwort[31]	IX (201)
ס				
סוּס I		→ סִיס		

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
II סוּס[32]	*śś / ssw*	onomatopoetisch?[33]	Wanderwort unbekannter Herkunft[34]	–
סוּסָה		f. von סוּס II		–
סִיס		onomatopoetisch	Wanderwort unbekannter Herkunft[35]	IX (199f)
סָלְעָם		–	–	VIII (196)
סָס[36]		Wanderwort[37]	–	–
ע				
עָגוּר		Aussehen? onomatopoetisch?	arab.: *'ağira*: dick, fett sein?	IX (207f)
עֵגֶל[38]	*'gl*	Aussehen?	Primärnomen[39], vgl. aber עגל: rund sein[40]	–
		Verhalten: Bewegung?	und arab. *'ağila*: eilen[41]	
עֶגְלָה	*'glt*	f. von עֵגֶל		
עוֹף	*'pt šmm*	Fortbewegung	עוף: fliegen	III/4 (182)
עֵז	*'z*		Primärnomen (**anzu*)	III/4 (184)
		(Freß-)Verhalten?	עזז: frech sein??	
עָזְנִיָּה		Aussehen?	Metathese von *'nz*	IX (204)
עֲטַלֵּף		Aussehen ("Manteltier")	עטף: sich bedecken	III/1 (176)
עַיִט	*'t*	Jagdverhalten	d: עיט: schreiend herfallen über	IX (203)
עַיִר		→ עַיִר		
עַיִר[42]	*'r*	–	–	–
עַכָּבִישׁ[43]			präsemitischer Ursprung?[44]	–
עַכְבָּר[45]			präsemitischer Ursprung?[46]	–
עַכְשׁוּב		?[47]	?	–
עֲלוּקָה[48]		–	–	–

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
עַמְלָץ*		Aussehen: Haut	מלץ: gleiten; vgl. arab. *malīṣ* "glatt, schlüpfrig sein"	III/1 (176)
עַמְשָׁךְ*			vgl. äg./kopt. *ʿmsḥ*[49]	–
עֹפֶר[50]		–	–	–
עַקְרָב*[51]		–	–	–
עוֹרֵב / עֹרֵב		onomatopoetisch		IX (201)
עָרֹב		Lebensweise: Menge (?)	ערב: sich vermengen mit (??)	VII (195)
עָרוֹד[52]			aramäisches Lehnwort[53]	–
עָשׁ	*ʿṯ*[54]		Primärnomen[55] / Wanderwort unbestimmten Ursprungs[56]	–
עַתּוּד*		altersbezogener Name	Kulturwort[57]; vgl. עתד: bereit, fertig sein	V (189)
פ				
פְּנִינִים		–	–	–
פַּר	*pr*	Aussehen (Hufe?) Verhalten?	Primärnomen: (ר)פר: spalten פרה: fruchtbar sein? פרר: ungebärdig sein?	III/4 (184)
פֶּרֶה / פֶּרֶא		Verhalten?	*פרא: wild, flink sein (?) Primärnomen?	III/4 (183)
פֶּרֶד	*prd*	Bewegung: Schnelligkeit? Gattungsmäßige Isolation / Unfruchtbarkeit ("das abgesonderte Tier")?	vgl. aram *pᵉrad*: fliehen (?) פרד: sich absondern, trennen (?) Primärnomen? Lehnwort?	III/4 (183)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
פִּרְדָּה		f. von → פֶּרֶד		
פָּרָה	*prt*	f. von → פַּר		
פֶּרֶס		Jagdverhalten	פרס: brechen	IX (204)
פַּרְעֹשׁ[58]	*prġt*		Primärnomen[59]	–
פָּרָשׁ[60]	*prs*		Primärnomen[61]	–
פֶּתֶן[62]	*bṯn*		aramäisches Lehnwort[63] / Wanderwort unbekannter Herkunft[64]	–
צ				
צֹאן / צֹנֶה[65]	*ṣỉn*		Primärnomen?[66]	–
צָב[67]			Primärn.?[68] / Wanderwort arabischen Ursprungs[69]	–
צָבוּעַ		Aussehen: Färbung ("Die Farbige")	צבע: färben	III/1 (172f)
צְבִי[70]	*ẓbj*		Primärnomen?[71]	–
צְבִיָּה		f. von צְבִי		
צִי*		Lebensraum	Nisbe zu *צִיָּה: Trockenlandschaft	VI (192)
צְלָצַל		onomatopoetisch	צלל: gellen, klirren	IV (187)
צִפּוֹר	*ʿṣr*[72] / *ṣpr*	onomatopoetisch		IX (201)
צָפִיר	*ṣpr*	?	?[73]	–
צֶפַע		onomatopoetisch		IV (187)
צִפְעֹנִי		onomatopoetisch		IV (187)
צְפַרְדֵּעַ[74]			Wanderwort unbekannter Herkunft[75]	

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft der hebräischen Tiernamen	Fundstelle im Aufsatz
צִרְעָה		–	?[76]	–
ק				
קָאַת[77]		onomatopoetisch?[78]	–	–
קוֹף*			sanskrit *kapi* (Wanderwort)	II (171)
קִפֹּד		Verhalten	(Wanderwort)[79]: קפד: zusammenrollen	III/4 (180)
קִפּוֹז		Bewegung	mhebr. קפז: springen	III/4 (181f)
קֹרֵא		Tierruf ("Rufer")	קרא: schreien, rufen	IX (202)
קֶרֶץ		Angriffsverhalten	קרץ: kneifen	III/4 (185)
ר				
רָאָה		Scharfsichtigkeit? Verschreibung? → דָּאָה	ראה: sehen	IX (207)
רְאֵם / רְאֵים / רֵים[80]	*r3m*		Primärnomen[81]; Wanderwort unbekannter Herkunft[82]	–
רְאמוֹת[83]	*rimt*		Fremdwort?[84]	–
רַהַב		Verhalten ("Toben, Ungestüm")	רהב: tosen, drängen (abstractum pro concreto)	III/4 (185)
רָחֵל[85]			Primärnomen[86]	–
רְחָמָה/ רָחָם[87]			Primärnomen[88]	–
רֶכֶשׁ		Funktion: Pferdegespann	רכס: anbinden[89]	III/3 (179)
רִמָּה	*mrm* ?[90]	Lebensraum ("Morsches, Verfaultes)	רמם: faul werden	VI (194)
רַמָּכָה[91]			Fremdwort ?[92]	–

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft	Fundstelle im Aufsatz
רֶמֶשׂ		Fortbewegung	רמשׂ: kriechen, schleichen	III/4 (182)
רְנָנִים		onomatopoetisch	רנן: schreien, rufen	IX (200)
שׂ				
שֶׂה[93]	*ś*		Primärnomen[94]	–
שֶׂכְוִי		?	unsicher	IX (206f)
שְׂלָו[95]		Aussehen: Gestalt?	vgl. arab. *salāj* VIII: fett sein[96]	–
שְׂמָמִית		Aussehen: Färbung	שׂ/סמם "färben", vgl. arab. *sāmm abraṣ* "die Aussätzige"	III/1 (174)
שָׂעִיר		Aussehen: Fell ("der Haarige")	שָׂעִיר: behaart	III/1 (176)
שְׂעִירָה		f. von שָׂעִיר		
שָׂרָף		Aussehen: Färbung?; Biß? ("der Glühende, Brennende")	שׂרף: brennen, glühen	III/1 (174)
שׁ				
שַׁבְּלוּל		Fortbewegung	בלל: (den Weg) anfeuchten	III/4 (180)
שׁוּעָל[97]			Primärnomen[98] / Wanderwort unbekannter Herkunft[99]	–
שׁוֹר	*ṯr*		Primärnomen[100]	II (172)
שַׁחַל	*sḥlmmt ?*		Primärnomen[101]	VIII (195f)
שַׁחַף			Primärnomen[102]	–
שָׁלָךְ			Primärnomen[103]	–
שְׁפִיפֹן		onomatopoetisch[104]		IV (187)

Hebräischer Tiername	Ugaritischer Tiername	Klassifikation (wörtliche Bedeutung) der hebräischen Tiernamen	Ableitungen / Herkunft	Fundstelle im Aufsatz
שָׁפָן			Primärnomen?[105]	–
שֶׁרֶץ		Fortbewegung	שׁרץ: kriechen, wimmeln[106]	III/4 (182)
ת				
תְּאוֹ			Primärnomen[107]	
תּוֹלֵאָה[108]	*tl ʿ*?	Freßverhalten?[109]	*tlʿ* "nagen"?	III/4 (180)
/ תּוֹלַעַת				
תּוֹלַעַת שָׁנִי		Funktion ("Glanzwurm")		
תּוֹר	*tr*	onomatopoetisch		IX (201)
תַּחְמָס			Primärnomen[110]	IX (205f)
		(Jagd-)Verhalten?	vgl. חמס: rauben	
? תַּחַשׁ[111] ?		–	–	–
תַּיִשׁ[112]		?[113]	Primärnomen[114] / Wanderwort[115]	–
תֻּכִּיִּים		Aussehen? ("Vogel mit	vgl. malabr. *tôgai* / *tôghaj*	IX (207)
		glänzender Schleppe")	tamil. *malajam tō kai*	
			vgl. äg. *kjw* = Affenart?	
*תַּן		Verhalten?	תנן: sich ausstrecken; Primärnomen?[116]	III/4 (180)
		Lautäußerungen?	תנן/תנה "klagen, heulen"	
תַּנִּין	*tnn*	Verhalten	תנן: sich ausstrecken; Primärnomen?[117]	III/4 (180)
תִּנְשֶׁמֶת		Tierlaut	נשם: schnauben	IX (202)
תִּנְשֶׁמֶת		Tierlaut / Lebensweise	נשם: schnauben, atmen	IX (202)
			vgl. auch arab. *fahhāh* "Schnauber"	

Anmerkungen zur Tabelle:

1 *A. Murtonen,* Hebrew in its westsemitic settings. A comparative survey of non-masoretic Hebrew dialects and traditions. Part one: A comparative Lexicon, Section Bb: Root System: Comparative material and discussion (Studies in Semitic languages and linguistics XIII), Leiden etc. 1989, 89, s.v. *'YL.*

2 Vgl. *K. Aartun,* Studien zur ugaritischen Lexikographie. Mit kultur- und religionsgeschichtlichen Parallelen. Teil I: Bäume, Tiere, Gerüche, Götterepitheta, Götternamen, Verbalbegriffe, Wiesbaden 1991, 8f.

3 *Murtonen,* Lexicon, 89, s.v. *'YL.*

4 Vgl. akk. *immeru* (AHW 378a; CAD I/J, 129ff, v.a. 134: Kulturwort); phöniz. *'mr*, aram. *'imma(a)r*, syr. *'emmar*, arab. *'immar*. Zu *imr* / *'r* / *pḥl* vgl. *M. Dietrich / O. Loretz,* Die akkadischen Tierbezeichnungen *immeru*, *puḫādu* und *puḫālu* im Ugaritischen und Hebräischen, UF 17 (1986) 99–103.

5 Vgl. ja. אקא (< αἴξ) und HAL, 80; *Murtonen,* Lexicon, 99, s.v. *'Q.*

6 Vgl. HAL, 84 und asa. *'rw* "Steinbock"; akk. *erū(m)*, *arū* "Adler", vgl. auch *W. v. Soden,* AfO 18 (1957) 393: der Adler sei der "Löwe der Luft" und *G.J. Botterweck,* Art. אֲרִי, ThWAT I (1973) 404–418, 405.

7 Vgl. HAL, 85.

8 Vgl. akk. *atānu* (AHW, 86; CAD A II, 481ff); aram. *'(t)tān*, syr. *'attānā*, arab. *'atān* (vgl. auch *A. Salonen,* Hippologica Accadica [AnAcScFen 100], Helsinki 1955, 62).

9 Vgl. akk. *bašmu* (AHW, 112; > aram. *paṯnā*, > hebr. *peten*, arab. *baṯan*). Vgl. CAD B, 141f.

10 < **gadj*, aram. / syr. גַּדְיָה; arab. *ǧadj*, neubabyl. (aram. Lw.) *gadū* (AHW, 273a; CAD G, 9).

11 Vgl. *G.J. Botterweck,* Art. גְּדִי, ThWAT I (1973) 922–926, 922; *Murtonen,* Lexicon, 127, s.v. *GD(V)*: Kulturwort.

12 Vgl. *G.J. Botterweck / W. von Soden,* Art. יוֹנָה, ThWAT III (1982) 586–594, 588.

13 *Murtonen,* Lexicon, 130f, s.v. *GWR* IV.

14 Ebd.

15 Vgl. akk. *gammalu*, *gammallu* "Dromedar (einhöckeriges Kamel)", wohl westsem. Lw, vgl. auch aram. *gamlā*, äth. *gamal*, arab. *ǧamal* > gr. κάμηλος, dt. Kamel. Vgl. AHW, 279; CAD G, 35f.

16 *Murtonen,* Lexicon, 136, s.v. GML.

17 Vgl. auch *G.J. Botterweck,* Art. דָּג, ThWAT II (1977) 139–147, 143f.

18 Vgl. akk. *zību* (AHW, 1525a; CAD Z, 106) = Schakal, Geier (*B. Landsberger,* Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14.Tafel der Serie ḪAR-RA = *ḪUBULLU* [ASAW 42/6], Leipzig 1934, 78f) bzw.

Wolf (*A. Salonen*, Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien [AnAcScFen 196], Helsinki 1976, 229f); äg. *s3b*, westsem. Wolf, vgl. arab. *ḏi'b* "Wolf, Schakalwolf" mit dem denom. Verb *ḏa'iba* X "einem Wolf ähnlich, grausam wie ein Wolf sein" (vgl. dazu *G.J. Botterweck*, Art. זְאֵב, ThWAT II [1977] 501–509, 503); äth. *zĕ'ĕb*.

[19] *Murtonen*, Lexicon, 160, s.v. *Z'B*. Vgl. *Botterweck*, זְאֵב, 502; anders *W. Eilers*, Zur Funktion der Nominalformen. Ein Grenzgang zwischen Morphologie und Semasiologie, WO 3 (1964–66) 80–145, 132 Anm. 1, der *ḏi'b* "Wolf" als Abstraktnomen der Vorstellung "Vertreibung, Verscheuchung" ansieht.

[20] Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 178, s.v. *XZR* II.

[21] *Landsberger*, Fauna, 130, vergleicht das Wort mit akk. *ilqitu āliku* (einer Larve).

[22] HAL 460; *Murtonen*, Lexicon, 234, s.v. *CN*: Kulturwort.

[23] Vgl. HAL, 461.

[24] Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 238, s.v. *KR(R)*.

[25] Vgl. HAL, 492.

[26] Vgl. akk. *nešu* (AHW, 783a); arab. *laiṯ*.

[27] Andere Ableitungsvorschläge s.o. III/1.

[28] Vgl. HAL, 653. Das Afformativ dient "zur Hervorhebung bestimmter, oft individueller Vertreter der durch das Grundwort bezeichneten Art oder Gattung ... (vgl. *liwjāṯān*)" (*H.-J. Fabry*, Art. נָחָשׁ, ThWAT V [1986] 384–408, 399).

[29] Vgl. < **namlat*; akk. (westsem. Lw.) *nam(ā)lu* (AHW, 725b; CAD N I, 208) / *lamattu* (AHW, 533a); arab. *naml* und *Landsberger*, Fauna, 136.

[30] *Murtonen*, Lexicon, 283, s.v. *NML*.

[31] *Murtonen*, Lexicon, 293, s.v. *NŠR*.

[32] Vgl. akk. *sisû* bzw. *siš'u* (AHW, 1051f; CAD S, 328–334); arab. *sīsī*. Zu weiteren Belegen in semit. Sprachen s. *F.J. Stendebach*, Art. סוּס, ThWAT V (1986) 782–791, 783. Zu einer Ableitung von sanskrit. *aśva(s)* vgl. *Salonen*, Hippologica, 21f.

[33] Möglicherweise ist das Wort abzuleiten "von einem repetitiven *susu* oder *sisi* ... Zischlaute sind charakteristisch für Worte, die eine schnelle, stürmische Bewegung beschreiben" (*Stendebach*, סוּס, 783f mit Verweis auf *G.R. Driver*, Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., Oxford ²1957, 73 Anm. 2). Vgl. auch *M. Dietrich / O. Loretz*, Ugaritisch *ssw / śśw* "Pferd", *sswt* "Stute" und akkadisch **sisītu* ? "Stute", UF 15 (1983) 301f.

[34] Vgl. *Stendebach*, סוּס, 783; *Murtonen*, Lexicon, 298, s.v. *SWS*.

[35] *Murtonen*, Lexicon, 298, s.v. *SWS* II.

36 Vgl. akk. *sāsu* (AHW, 1032b; CAD S, 196f; *Landsberger*, Fauna, 127.134); aram. *ss*; arab. *sūs(a)*; äth. *ḍāḍe*; > σής (vgl. auch *Murtonen*, Lexicon, 303, s.v. *SS*); Grundform: *sa's*.

37 *Murtonen*, Lexicon, 303, s.v. *SS*.

38 Vgl. aram. *'gl*; syr. *'eglā*; äth. *ĕgʷĕl*; arab. *'iğl* "Kalb", im Akk. fehlt das Wort, vgl. aber akk. *agalu* "Reitesel" (s. CAD A I, 141; AHW, 15; *Salonen*, Hippologica, 67) und *Murtonen*, Lexicon, 309f, s. v. *&GL*: "The basic meaning appears to be roundness and related actions ... Applied to animals, the root may orginally refer to the hornless young of adult horned cattle; a hornless head may well described as 'round' when compared with a horned one" (ebd. 310).

39 Vgl. HAL, 741.

40 So die Ableitung von GB, 562.

41 Vgl. *H. Ringgren*, Art. עֵגֶל, ThWAT V (1986) 1056–1061, 1057; zu den ug. Belegen vgl. ebd.

42 Vgl. akk. *ḫârum* (= westsem.Lehnwort; vgl. AHW, 328b); arab. *'air* "Wildesel".

43 Vgl. arab. *'ankabūt* / *'ukkāš*.

44 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 318, s.v. *&KBŠ*.

45 Vgl. akk. *ag/kbaru*, das die Springmaus meinen dürfte. Dagegen steht hebr. / aram. das Wort für die Maus schlechthin (vgl. *Landsberger*, Fauna, 109; *Salonen*, Jagd, 237; AHW, 28b; CAD A, 265f: Wüstenspringmaus). Vgl. auch arab. *'kābir* und *Murtonen*, Lexicon, 318, s.v. *&KBR*.

46 *Murtonen*, Lexicon, 318, s.v. *&KBR*.

47 Vgl. *Fabry*, נָחָשׁ, 388.

48 Vgl. akk. *ilqu* (AHW, 373a; CAD I/J, 88); syr. *'elaqtā*; *'alūqā*; arab. *'alaq* und *Murtonen*, Lexicon, 320, s.v. *&LQ*.

49 Vgl. HAL, 805.

50 Vgl. arab. *ġufr* "Junges des Steinbocks".

51 Vgl. ja. עַקְרְבָא; syr. *'aqqarbā*; semit. *'aqrab* < akk. *aqrabu* (westsem. Lehnw., vgl. AHW, 62b; CAD A II, 207); arab., äth. *'aqrab*.

52 Vgl. akk. (*araddu*), *arandu*, *arattu* "Bergziege" (AHW, 64f) bzw. "Steinbock, Bezoarziege" (Landsberger, Fauna, 94f). *Salonen*, Jagd, plädiert für zwei akk. Wörter: 1) *anrandu*, *arantu* "Weibchen der Bezoarziege", 2) *arādu* = westsemit. *'arōd* "Wildesel" (vgl. auch 201 s.v. *harādu*). Vgl. CAD A II, 212: "wild ass".

53 Vgl. HAL, 835.

54 Vgl. ja., syr. עָשָׁא; arab. *'attat*; äth. *'əḍē*; akk. *ašāšu* (AHW, 79b; *Landsberger*, Fauna, 127).

55 Vgl. HAL, 847.

56 *Murtonen*, Lexicon, 332, s.v. *&Š.*
57 *Murtonen*, Lexicon, 334, s.v. *&TD.*
58 Vgl. akk. *perš/sa 'u* (AHW, 855f; *Landsberger*, Fauna, 126); syr. *purta'nā*, arab. *burġūṯ.*
59 Vgl. HAL, 914; anders *L. Köhler*, Alttestamentliche Wortforschung. *Parġosch* der Floh, ThZ 2 (1946) 469f, der auf arab. *abġat* "staubgrau" (vgl. arab. *baġiṯa*: er hatte eine Farbe wie Asche) verweist.
60 Vgl. Im NW-Semit. und Altsüdarab. begegnet *prš* in der Bedeutung "Pferd, Reiter, Reiterei", vgl. syr. *parrāšā*, arab. *faras* "Pferd" und ug. *prs* "trainiertes Pferd" (vgl. UF 11 [1979] 189–191.193) und *H. Niehr*, Art. פָּרָשׁ, ThWAT VI (1989) 782–787, 783.
61 Vgl. HAL, 919 sowie *Niehr*, פָּרָשׁ, 783.
62 Vgl. akk. *bašmu* (AHW, 112; CAD B,141f); syr. *paṯnā*, arab. *baṯan.*
63 Vgl. HAL, 930; *Fabry*, נָחָשׁ, 388 (vgl. zu ug. *bṯn* ebd. 391) und arab. *baṯan*, syr. *paṯna'.*
64 *Murtonen*, Lexicon, 352, s.v. *PTN* II.
65 Vgl. akk. *ṣēnu* (AHW, 1090f; CAD Ṣ, 128ff); syr. *'ānā*, arab. *ḍa'n.*
66 Vgl. HAL, 932. GB, 670 erwägt eine Ableitung von der Wurzel *jṣ'.*
67 Mhe., ja. צָבָא; syr. *'bbā*, arab. *ḍabb.*
68 Vgl. HAL, 933.
69 *Murtonen*, Lexicon, 353, s.v. *CB* II.
70 Vgl. akk. *ṣabītum* (AHW, 1071b; CAD Ṣ, 42ff; *Salonen*, Jagd, 213ff.255ff); syr. *ṭabjā/ṭebītā*, arab. *ẓabj.*
71 Vgl. HAL, 937.
72 Zu ug. *'ṣr* vgl. UF 12 (1980) 414. Vgl. akk. *iṣṣūru* (AHW, 390; CAD I/J, 210–214); weitere Belege in semit. Sprachen bei *E. Schwab*, Art. צִפּוֹר, ThWAT VI (1989) 1102–1107, 1103.
73 Vgl. HAL, 981; *P. Maiberger*, Art. עַתּוּד, ThWAT VI (1986) 483–486, 484.
74 Vgl. syr. *'urde'ā*, arab. *ḍifdi'*; akk. *muṣa''irānu* (AHW, 678b; CAD M II, 240f; *Landsberger*, Fauna, 140), möglicherweise ursprünglich eine onomatopoetische Bildung.
75 *Murtonen*, Lexicon, 366, s.v. *CPRD&.*
76 Vgl. HAL, 989.
77 Vgl.mhe. קָאַת; ja. קָ(א)תָא.
78 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 368, s.v. *Q '* und *G.R. Driver*, Birds in the Old Testament I. Birds in Law, PEQ 87 (1955) 5–20, 16, und arab. *qa'qa'a* "cawed, croaked"; Driver schließt von daher auf die Ohreneule: "its cry is given as 'yu-hu' or 'kiu-kiu', monotonously repeated at regu-

lar intervals"; früher versuchte man einen Zusammenhang mit hebr. קִיא "speien" herzustellen, was zur Deutung auf den Pelikan führte.

79 *Murtonen*, Lexicon, 381, s.v. *QPD.*

80 Vgl. akk. *rīmu / rēmu* "Wildstier, Auerochs" (AHW, 986; *Landsberger*, Fauna, 89; *Salonen*, Jagd, 167.247ff); arab. *ri 'm* "weiße Antilope".

81 Vgl. HAL, 1085; *H.-P. Müller* u.a., Art. רְאֵם, ThWAT VII (1993) 267–271, 267; zu ug. *rum* vgl. ebd. 268, sowie UF 10 (1978) 63 und *Aartun*, Studien, 140.

82 *Murtonen*, Lexicon, 391, s.v. *R'M*II.

83 Vgl. arab. *ra'mat / ra'umat* "Seemuscheln".

84 Vgl. HAL, 1085. Zu ug. *rimt* vgl. *Aartun*, Studien, 139f; UF 1 (1969) 183.

85 Vgl. akk. *laḫru(m)* (AHW, 528b; CAD L, 42ff); arab. *raḫil / riḫl.*

86 Vgl. HAL, 1134. Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 397, s.v. *RXL*: "The root appears to be primarily connected with the nomadic practice of transhumance; that the designation for the mother sheep was derived from the same root is understandable because their welfare war intimately connected with the practice and was especially important for the maintenance of the flock".

87 Vgl. arab. *raḫam.*

88 Vgl. HAL, 1135. *Driver*, Birds I, 16f, weist darauf hin, daß die Bedeutung der Wurzel auf einen weißen Vogel oder auf einen solchen mit auffälligen weißen Flecken hindeuten könnte (vgl. "Arab. *raḥamu[n]* 'thick milk' as well als well as 'vulture with a white neck and body but black wing-tips', *ruḥâmun* 'soft white stone', and *'arḥamu* '[horse] having a white head and a black body'" (ebd. 16 Anm. 92).

89 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 400, s.v. *RKS / RKŠ.*

90 Vgl. dazu UF 7 (1975) 165.

91 Vgl. arab. *ramakat* "Stute".

92 Vgl. HAL, 1160.

93 < *śaj*; vgl. akk. *šûm, šu'u* (AHW, 1255a); arab. *šā '.*

94 Vgl. HAL, 1221; *G. Waschke*, Art. שֶׂה, ThWAT VII (1993) 718–722, 718; *Chr. Dohmen*, Art. כֶּבֶשׂ, ThWAT IV (1984) 45–54, 46.

95 Vgl. syr. *salwaj*; arab. *salwā.*

96 Vgl. HAL, 1241. Andere bringen es mit arab. *salwā*, das sowohl "Wachtel" als auch "Trost" bedeuten kann, in Verbindung, vgl. dazu *P. Maiberger*, Art. שְׂלָו, ThWAT VII (1993) 802–804, 802. Vgl. zur Wachtel auch *G.R. Driver*, Birds in the Old Testament II. Birds in Life, PEQ 87 (1955) 129–140, 132 und *ders.*, Once again: Birds in the Bible, PEQ 90 (1958) 56–58, 57f.

97 Vgl. akk. *šēlebu(m)* (AHW, 1210a; CAD Š II, 268ff); *Salonen*, Jagd, 202ff.262f; syr. *ta'lā*; arab. *ṯa'lab*, *ṯu'al*, *tu'āl*. Zu (äußerst unsicheren) etymologischen Herleitungen vgl. *M.J. Mulder*, Art. שׁוּעָל, ThWAT VII (1993) 1191–1199, 1192.

98 Vgl. HAL, 1341.

99 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 432, s.v. *Š&L*.

100 Vgl. HAL, 1346; *H.J. Zobel*, Art. שׁוֹר, ThWAT VII (1993) 1199–1205, 1200.

101 Vgl. HAL, 1355 und *Botterweck*, אֲרִי, 407 (ebd. auch zum möglichen Zusammenhang mit ug. *šḥlmmt*).

102 Vgl. HAL, 1357. *Driver*, Birds I, 13 Anm. 66 sieht einen Zusammenhang des Wortes mit arab. *saḫufa* "became thin, insubstantial, flimsy; was lean, emaciated" und schließt von daher auf die Langohreule, deren Körper sehr dünn sei. Andererseits könnte der hebräische Name auch onomatopoetisch zu deuten sein (vgl. dt. "Uhu"), so daß das arab. Verb vom Nomen abgeleitet wäre (vgl. ebd. Anm. 68).

103 Vgl. HAL, 1416 und *Driver*, Birds I, 14: ".. the root seems to indicate some kind of bird that darts on to its prey" (vgl. hebr. *hišlîk*, arab. *salaka*).

104 So auch *Murtonen*, Lexicon, 433, s.v. *ŠP(P)*.

105 Vgl. HAL, 1507.

106 Vgl. *E.-J. Waschke*, Art. שֶׁרֶץ, ThWAT VIII (1995) 472–475, 473.

107 Vgl. HAL, 1542.

108 Vgl. akk. *tūltu*; syr. *taul^{e}ā'* und *D. Kellermann / H. Ringgren*, Art. תּוֹלַעַת, ThWAT VIII (1995) 577–580, 577f.

109 HAL, 1567f.

110 Vgl. HAL, 1582.

111 Vgl. arab. *d/tuḫas* (?).

112 Vgl. akk. *daššu*, *taššu* "Bock" (AHW, 165b; CAD D, 120; *Landsberger*, Fauna, 100); arab. *tais*; syr. *tajšā*.

113 Vgl. *Maiberger*, Art. עַתּוּד, 484.

114 Vgl. HAL, 1592.

115 Vgl. *Murtonen*, Lexicon, 443, s.v. *TYŠ*.

116 Vgl. HAL, 1619; *Murtonen*, Lexicon, 445, s.v. *TN(N)*: Wanderwort. Vgl. auch *Chr. Frevel*, Art. תַּן, ThWAT VIII (1995) 701–709, 702.

117 Vgl. HAL, 1624. Vgl. auch *H. Niehr*, Art. תַּנִּין, ThWAT VIII (1995) 715–720, 715.

Anhang 2:

Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen

Das Glossar enthält die im Alten Testament vorkommenden Tiernamen und Tierbezeichnungen. Ihnen werden jeweils die Übersetzungen nach *Gesenius / Buhl* 1915, *Köhler / Baumgartner* 1967–1990 für die hebräischen Lexeme bzw. *dies.* 1958a für die aramäischen Lexeme gegenübergestellt, auch wenn die Übersetzung in vielen Fällen fraglich bleiben muß (zur Begründung s. Vorbemerkung zum Register der Tiernamen und Tierbezeichnungen = unten S. 339–342). Benutzt wurden für diese Zusammenstellung ferner *O. Kramer / A. Walther,* Deutsch-hebräischer und -aramäischer Index, in: *Gesenius / Buhl* 1915, 933–1013, *L. Köhler*, Deutsche Wortliste zum hebräischen (und aramäischen) Alten Testament, in: *Köhler / Baumgartner* 1958b, 1147–1264 sowie die Übersichten bei: *Socin* 1903, 671–674 und *Frehen / Lang* 1982, 1752–1756.
Socin 1903 unterteilt seine Übersicht folgendermaßen: a) Säugethiere, b) Vögel, c) Verschiedene andere Thiere. Dabei folgt er alphabetisch den deutschen Übersetzungen der Lutherbibel, denen er einige verbessernde Übersetzungsvorschläge gegenüberstellt, und nennt zusätzlich neben den hebräischen Bezeichnungen die jeweiligen Übersetzungen der Septuaginta und Vulgata. Die Liste bei Socin ist allerdings nicht vollständig, so daß in einigen Fällen auf die entsprechenden Artikel des Wörterbuches von Guthe zurückgegriffen werden mußte, die aber ebenfalls von Socin stammen.
Frehen / Lang 1982 unterscheiden A) Säugetiere, B) Vögel, C) Gliederfüßler, D) Reptilien und E) Übrige Tiere. Die beigegebenen "griechischen Namen beziehen sich [hier] auf das NT, aber Hinweise auf die LXX sind hinzugefügt, um ihr Textverständnis und ihre Übersetzungsmethode zu zeigen" (ebd. 1752).
Die bei *Socin* und *Frehen / Lang* enthaltenen Übersetzungen wurden ebenfalls in das Glossar eingearbeitet, um so kurz und übersichtlich über die im Alten Testament belegten Tiernamen und ihre jeweilige (mögliche) Bedeutung zu informieren und einen raschen Überblick über die Diskussion zu bieten. Nähere Auskünfte sind den jeweiligen Wörterbuchartikeln zu entnehmen.
Unreine Tiere sind, soweit sie in den Listen in Lev 11 und Dtn 14 erscheinen, durch + gekennzeichnet (Ausnahmen: כֶּלֶב und חֲמוֹר). Ein Frage-

zeichen markiert die Unsicherheit der jeweiligen Übersetzung; "cj." weist darauf hin, daß dem Lexem eine Konjektur zugrundeliegt. Entsprechend dem Vorbild von *Frehen / Lang* 1982 verweisen beigefügte Bibelstellen auf Hapaxlegomena.

LITERATUR: *H. Frehen / B. Lang*, Art. Tier, BL ([3]1982) 1751–1757; *W. Gesenius / F. Buhl*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Leipzig 1962 (= [17]1915); *L. Köhler / W. Baumgartner*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 1–4, Leiden [3]1967–1990; *dies.*, Lexicon in veteris testamenti libros, Leiden 1958a; *dies.*, Supplementum ad Lexicon in veteris testamenti libros, Leiden 1958b; *A. Socin*, Art. Thiere der Bibel, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen / Leipzig 1903, 670–674

1. Hebräische Tiernamen

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
א					
	אַבִּיר	poetisch: Stier, Roß	Stier, Hengst	Ochse	Stier
	Jes 13,21 *אֹחַ	Eule?, Uhu?	heulende Wüstentiere (gewöhnlich Adlereule?; Hyäne?)	–	–
	I *אִי	Schakal	Schakal	Schakal	Schakal
+	אַיָּה	Habicht	Königsweih	unsicher	Weih
	I אַיִל	Widder	Widder	Widder	Widder
	אַיָּל	Hirsch oder Reh	Damhirsch	Hirsch	Hirsch
	אַיֶּלֶת / אַיָּלָה	Weibchen v. אַיָּל	Damhirschkuh, Hinde	Hinde	Hirschkuh
	Ps 144,14; Sir 38,25 I אַלּוּף	Rind	Rind	Rind (zahm)	Rind
	I אֶלֶף	Rind	Rind	Ochse	Rind
	*אִמֵּר	–	Lamm	–	–
+	Lev 11,19 par. אֲנָפָה	Vogelgattung	Regenpfeifer oder Kormoran	Fischreiher	Reiher?
+	Lev 11,30 II אֲנָקָה	unsicher: Spitzmaus, Eidechsenart ?	Gecko	vielleicht: Gekko	Gecko
	אֶפְעֶה	Otter	Schlange	Viper, Rauhotter?	Otter
	*אֶפְרֹחַ	kleine Vögel, junge Brut	Vogeljunges	–	–
	Dtn 14,5 אַקּוֹ	Steinbock?	Wildziege	Steinbock	Wildziege

		Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
		אֲרִי	Löwe	Löwe	Löwe	Löwe
		אַרְיֵה I	Löwe	Löwe	Löwe	Löwe
+	Lev 11,6 par..	אַרְנֶבֶת	Hase	Hase	Hase	Hase
	cj. Ps 58,9	אֲשׁוּת*	Maulwurf	Maulwurf	–	–
		אָתוֹן	Eselin	Eselin	Eselin	Eselin
ב						
	Hi 40,15	בְּהֵמוֹת	Fluß- / Nilpferd	Nilpferd; Krokodil	Nilpferd	Nilpferd
	Jes 60,6	בֵּכֶר*	junges männliches Kamel	junger Kamelhengst	Reitkamel m.	junger Kamelhengst
	Jer 2,23	בִּכְרָה	junges weibliches Kamel	junge Kamelstute	Reitkamel w.	junge Kamelstute
		בָּקָר	coll. Rindvieh, Rinderherde	Kühe, Rinderherde, Rinder, 'ב = Zugtier	Ochse / Rind	Rindvieh
	1 Kön 5,3	בַּרְבֻּר*	unsicher	ein Vogel (Kuckuck?; Gans?)	–	Kuckuck
		בָּשָׁן II ?	–	Schlange	–	–
ג						
	Jes 33,4	גֵּב* III	Heuschrecke	*גֵּבָה = Heuschreckenschwarm	Heuschrecke	Heuschrecke
		גְּדִי	Böckchen	Zicklein von Ziege und Schaf	Böckchen	Böckchen
	Cant 1,8	גְּדִיָּה*	Zickchen	Zicklein	–	Zickchen
	Nah 3,17	גּוֹב	Heuschrecke	–	Heuschrecke	–
		גּוֹבַי	Heuschrecke	גֹּבַי = Heuschreckenschwarm	Heuschrecke	Heuschrecke

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
	גּוֹזָל	junger Vogel, besonders junge Taube	Vogeljunges, Turteltaube	–	eben erwachsener Vogel
	גּוּר*	junger Löwe	Löwenjunges	–	junger Löwe
	גּוּר I	junges Tier, besonders junger Löwe	Jungtier (Löwe, Schakal)	junger Löwe	junger Löwe
	גָּזָם	Heuschrecke	Heuschrecke (Raupe?)	Heuschrecke	Heuschrecke
+	גָּמָל	Kamel	Kamel	Kamel	Kamel
ד					
+	Lev 11,14 דָּאָה	ein Raubvogel	Raubvogel: Gabelweihe	–	Weih
	דּוֹב/דֹּב	Bär (Bärin)	Bär (Bärin)	Bär (Bärin)	Bär (Bärin)
	דְּבוֹרָה I	Biene	(wilde) Honigbiene	Biene	Biene
	דָּאג/דָּג	Fisch	Fisch	Fische	Fisch, männlich
	דָּגָה	Fisch, auch coll.	Fische	–	Fisch, weiblich
+	דּוּכִיפַת Lev 11,19 par.	unreiner Vogel: Wiedehopf	Wiedehopf	Wiedehopf?	Wiedehopf?
+	דַּיָּה	Raubvogel	Raubvogel	Geier? Weih?	Weih?
	Dtn 14,5 דִּישׁ(וֹ)ן I	Gazellen- / Antilopenart	Wisent?	Antilopenart	Damhirsch?
	דְּרוֹר I	Schwalbe?	Vogelart: traditionell Schwalbe oder Taube	Schwalbe	Schwalbe?
ה					
	הָאֹכֵל (= "der Fresser")	bildlich für Löwe oder Heuschrecke	bildlich für Löwe oder Heuschrecke	–	–
ו					
	(keine Belege)				

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
ז					
	זְאֵב I	Wolf	Wolf	Wolf	Wolf
	זְבוּב	coll. Fliegen, Bremsen	coll. Fliegen	Fliegen	Fliege
	Dtn 14,5 זֶמֶר*	wilde Ziege	Gazellenart	wilde Ziege, Antilope	Gazelle
	Prov 30,31 זַרְזִיר*	unsicher: Hahn?	Hahn?	–	Hahn?
ח					
	חָגָב	Heuschrecke(nart)	Heuschrecke(nart)	Heuschrek-ke(nart)	Heuschrecke(nart)
	חוֹל / חוֹל II Hi 29,18	Vogel Phoenix?	Vogel Phoenix	Vogel Phoenix	–
+	חֲזִיר	Wildschwein, Eber	Wildschwein	Schwein	Wildschwein
+	Lev 11,29 חֹלֶד	Maulwurf	Maulwurf	vielleicht: Maulwurf	Maulwurf
? +	חֲמֹר / חֲמוֹר I	Esel	Esel	Esel	Esel
+	Lev 11,30 חֹמֶט	Eidechsenart?	nicht genau bestimmbares Reptil	Wühlechse, Skink?	Gecko
+	חֲסִידָה	Storch	Storch und Reiher	Storch	Storch?
	חָסִיל	Heuschrecke	Heuschrecke oder Küchenschabe	Heuschrecke	Heuschrecke
	Jes 2,20 חֲפַרְפָּרָה*	Maulwurf?, Ratte?	Spitzmaus	unsicher	Ratte, Maulwurf
	Lev 11,22 חַרְגֹּל	Heuschrecke(nart)	Heuschrecke(nart)	Heuschrek-ke(nart)	Heuschrecke(nart)

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
ט					
	טְחוֹת	unsicher	Ibis als Vogel des Thot ?	–	Reiher?
	טָלֶה	Lamm	Lamm	Lamm	Lamm
י					
	יֹבֵל / יוֹבֵל	Widder	Widder	–	–
	יוֹנָה I	Taube	Taube	Taube	Taube
	יַחְמוּר	Antilope?, Damhirsch?	Rehbock	Rehbock	Rehbock
	יֶלֶק	Heuschrecke(nart)	Heuschrecke(nart)	Heuschrek-ke(nart)	Heuschrecke(nart)
	Gen 36,24 יֵמִ(י)ם	unsicher	unsicher	–	Vipern
+	יַנְשׁוּף / יַנְשׁוֹף	ein Vogel	Ibis als Tier des Thot (Ohreneule?, Bienenfres-ser?)	unsicher: Eu-le?, Reiher?, Uhu?	Eule
	יָעֵל* I	Steinbock	Steinbock oder Felsen-ziege	Steinbock	Steinbock männlich
	Prov 5,19 יַעֲלָה* I	Weibchen des Steinbocks oder der Gemse	Steinbockweibchen	–	Steinbock weiblich
+	Thr 4,3 Q יָעֵן*	Strauß	Strauß	–	Strauß (Eule?)
+	בַּת הַיַּעֲנָה	Strauß	Strauß	Strauß	Strauß (Eule?)
	cj. Ps 29,9 יַעֲרָה*	–	Zicklein	–	Zicklein
כ					
	כֶּבֶשׂ	Lamm	junger Widder	Lamm	Lamm
	כִּבְשָׂה	weibl. Schaflamm	junges Schaflamm	–	Lamm

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
+	כּוֹס II	in Trümmern wohnender Vogel, Eulenart?	Eule, Käuzchen	unsicher: Eule?, Käuzchen?	Käuzchen
+	Lev 11,30 כֹּחַ II	Eidechsenart	Eidechsenart	Waran?	Chamäleon
? +	כֶּלֶב	Hund	Hund	Hund	Hund
	Jes 51,6 ? כֵּן	?	Stechmücke	Stechmücke	Mücke
	(coll.) כִּנָּם	Mücken	Stechmücken	–	Mücken
	כְּפִיר	junger Löwe	Jungleu	jüngerer Löwe	junger Löwe
	כַּר I	Lamm	Widder	Lamm	Widder
	כִּרְכָּרוֹת Jes 66,20 (כִּרְכָּרָה)	schnell laufende weibliche Kamele	traditionell: Kamelin	Reitkamele	Schnellkamele
	כֶּשֶׂב	Lamm	junger Widder	Lamm	Lamm
	Lev 5,6 כִּשְׂבָּה	weibliches Lamm	junges Schaflamm	–	Lamm
ל					
	לְבִי*	Löwe / Löwin	–	–	–
	לָבִיא	Löwin	Löwin	Löwe / Löwin	Löwe
	Ez 19,2 לְבִיָּא	Löwin	Löwin	–	Löwe m. / w.
	לִוְיָתָן	Schlange, Krokodil	Leviatan, Meeresungeheuer, Meerdrache, Krokodil?, Wal?	Schlange, großer Fisch, Krokodil	Seeschlange, Meerungetüm
	לַחַשׁ	summende Muscheln?	summende Muscheln?	–	–
+	Lev 11,30 לְטָאָה	Eidechsenart	Gecko	Eidechse?	Gecko
	לַיִשׁ I	Löwe	Löwe	Löwe	–
מ					
	(keine Belege)				

	Hebräischer Name		Gesenius / Buhl[17]	Köhler/Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
נ						
		נָחָשׁ I	Schlange	Schlange	Schlange	Schlange
	2 Kön 18,4	נְחֻשְׁתָּן	*n*^{e}*ḥuštān*	*n*^{e}*ḥuštān*	*n*^{e}*ḥuštān*	–
		נְמָלָה	Ameise	Ameise	Ameise	Ameise
		נָמֵר	Pardel	Leopard / Panther	Pardel, bisweilen Gepard	Panther
+		נֵץ I	Raubvogel: Habicht? Falke?	Falke	Habicht?	Habicht
+		נֶשֶׁר	Adler oder Geier	Adler und Geier	Adler / Geier	Adler
ס						
	Jes 38,14	סוּס I	Schwalbe	Mauersegler	Mauerschwalbe	Mauersegler?
		סוּס II	Pferd	Pferd	Pferd	Pferd
	Cant 1,9	סוּסָה	Stute	Stute	–	Stute
	Jer 8,7	סִיס	Schwalbe	Mauersegler	Mauerschwalbe	Mauersegler?
	Lev 11,22	סָלְעָם	Heuschrecke(nart)	Heuschrecke(nart)	Heuschrek-ke(nart)	Heuschrecke(nart)
	Jes 51,8	סָס	Kleidermotte	Kleidermotte	–	Motte
ע						
		עָגוּר	Vogelname	Vogelname	Kranich	Drossel
		עֵגֶל	Kalb	Jungrind, -stier	Kalb	Jungstier
		עֶגְלָה I	junge Kuh, Kalb	Färse, Jungkuh	Kuh	junge Kuh
		coll. עוֹף	Geflügel, Vögel	alles, was fliegt	Vogel	–
		עֵז	Ziege	Ziege	Ziege	Ziege

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
+	Lev 11,13 par. עָזְנִיָּה	Adlerart (schwarzer Adler?, Meeradler?)	See-, Fischadler? schwarzer Geier? Bartgeier?	Fischadler? Schlangenbussard?	Geier
+	עֲטַלֵּף	Fledermaus	Fledermaus	Fledermaus / Schwalbe	Fledermaus
	עַיִט	Raubvogel (auch coll.)	Raub- und Stoßvogel	Raubvögel	Raubvögel
	Gen 49,11 עִיר	–	Eselsfüllen	–	Eselshengst
	עַיִר	junger Esel, Eselsfüllen	Hengst vom Esel	junger Esel	Junghengst (Esel, Zebra?)
	עַכָּבִישׁ	Spinne	Spinne	Spinne	Spinne
+	עַכְבָּר	Maus, besonders Feldmaus	Maus	Maus	Maus
	Ps 140,4 עַכְשׁוּב	Natter, Spinne?	Hornviper	Viper	Viper
	Spr 30,15 עֲלוּקָה	unsicher	Blutegel	Blutegel	Blutegel
	cj. Ps 74,14 *עַמְלָץ	–	Hai	–	–
	cj. Hi 40,15 עַמְשָׁךְ	–	Krokodil	–	–
	עֹפֶר	Kalb von Hirsch, Reh oder Gazelle	Junges des Damhirsches	Hirschjunges	(Hirsch- bzw. Gazellen-)Kalb
	*עַקְרָב	Skorpion	Skorpion	Skorpion	Skorpion
+	עוֹרֵב / עֹרֵב I	Rabe	Rabe	Rabe	Rabe
	עָרֹב	Geschmeiß, Ungeziefer; Hundsfliege?	Geschmeiß?, Fliegenart	Hundsfliege?	Ungeziefer (Hundsfliege?)
	Hi 39,5 עָרוֹד	Wildesel	Wildesel	Wildesel	Wildesel
	עָשׁ I	Motte	Kleidermotte	Motte	Motte
	*עַתּוּד	Bock	Ziegen- / Schafbock	Bock	Widder, Bock

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
פ					
	פְּנִינִים	Korallen	Korallen(perlen)	Korallen	–
	פַּר	(jüngerer) Stier, Farr	Stier	Farre	Farre (Stier)
	פֶּרֶה / פֶּרֶא	Wildesel (Onager)	Wildesel	Wildesel	Wildesel, Zebra?
	פֶּרֶד	Maultier (männlich)	Maultier (männlich)	Maultier (m.)	Maultier (männlich)
	פִּרְדָּה	Maultier (weiblich)	Maultier (weiblich)	Maultier (w.)	Maultier (weiblich)
	פָּרָה I	junge Kuh, Färse	Kuh	Kuh	Färse (Kuh)
+	Lev 11,13 par. פֶּרֶס	Geierart?	Lämmergeier?	Bart- oder Lämmergeier	Geier
	פַּרְעֹשׁ I	Floh	Floh	Floh	Floh
	פָּרָשׁ I	(Reit-)Pferd, Gespann-pferd	Pferdegespanne, Pferde an Streitwagen	(Reit-)Pferd	Pferd
	פֶּתֶן	Otter, giftige Schlangenart	Hornviper	Cobra	Otter
צ					
	צֹנֶה / צֹאן	Kleinvieh (coll.)	Kleinvieh	Kleinvieh (Schafe und Ziegen)	Kleinvieh
+	Lev 11,29 צָב II	Eidechsenart	Dornschwanzeidechse	Eidechse	Eidechse
	Jer 12,9 צָבוּעַ	ein bunter Vogel?, ein gefangener Vogel?	Hyäne	–	Hyäne?
	צְבִי	Gazelle	Gazelle	Gazelle	Gazelle
	צְבִיָּה	Gazellenweibchen	Gazellenweibchen	Gazellenweib-chen	Gazellenweibchen

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
	צִי* II	eine Art Wüstentiere?,	unsicher: Wüstentiere?, Dämonen ?		
	צְלָצַל	Heuschrecke, Grille	Grille oder Wanderheuschrecke	Heuschrecke?	Heuschrecke
	צִפּוֹר	coll.: Geflügel und einzelner Vogel	Vögel und einzelner Vogel	Sperling, Vogel	Vogel
	צָפִיר	Bock	Ziegenbock	Bock	Bock
	צֶפַע	besonders giftige Schlangenart	giftige Schlange, Viper	Schlange	Schlange
	צִפְעֹנִי	besonders giftige Schlangenart	giftige Schlange	Schlange	Schlange
	(coll.) צְפַרְדֵּעַ	Frösche	Frösche	Frosch, Kröte	Frösche
	צִרְעָה	coll. Wespen, Hornissen	umstritten: Hornisse?, Wespe?	Hornisse	Hornisse, Wespe
ק					
+	קָאַת	Wasservogel	Vogelart: Eulenart, Dohle?	–	Pelikan oder Eule
	קוֹף*	Affe	Affe	Affe	Affe
	קִפֹּד	Igel; Rohrdommel?	Igel, (kurzohrige) Eule	Igel	Igel, Eule?
	Jes 34,15 קִפּוֹץ	Pfeilschlange	Pfeilschlange? und andere Vorschläge	Schlange	(Pfeil-?)Schlange
	קֹרֵא I	Reb-, Feldhuhn	Rebhuhn	Rebhuhn	Rebhuhn
	Jer 46,20 קֶרֶץ	Bremse?	traditionell: Bremse?	–	Stechmücke

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler/Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
ר					
	cj. Dtn 14,13 רָאָה	→ דָּאָה	Roter Milan bzw. cj. → דָּאָה	–	–
	רְאֵם / רֵים /רְאֵים	Wildochse?	Wildstier	Auerochs	Wildochs
	רָאמוֹת	Korallen?	schwarze Korallen, Seemuscheln	–	–
	רָחֵל	Mutterschaf	Mutterschaf	Schaf	Schaf
+	רָחָמָה / רָחָם Lev 11,18 par.	Aasgeier	Aasgeier	Aas- / Schmutzgeier	Geier
	רֶכֶשׁ	coll. Rosse	(Tross-)gespanne, Postpferde	schnelles Roß	–
	רִמָּה	Gewürm	Made	Wurm?	Made
	Est 8,10 רַמָּכָה*	בְּנֵי הָרַמָּכִים: aus den Gestüten	Rennstute	–	–
	רֶמֶשׂ	coll.: die auf der Erde kriechenden Tiere; Wassertiere; alles, was sich auf Erden regt	die auf der Erde kriechenden Tiere, Tiere im Meer; alles, was sich regt und lebt	Gewürm (allgemein)	Kriechtiere
+	Hi 39,13 רְנָנִים	weibliche Strauße	weibliche Strauße	–	Strauße (f. pl.)
שׂ					
	שֶׂה	kleines Stück Vieh, Schaf oder Ziege	ein Stück Kleinvieh (Schaf oder Ziege)	Schaf	(einzelnes Stück) Kleinvieh
	Hi 38,36 שֶׂכְוִי	unsicher	Hahn	–	Hahn
	שְׂלָו	Wachtel	Wachtel	Wachtel	Wachtel

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
	Prov 30,28 שְׂמָמִית	Eidechse?, Spinne?	Gecko	Eidechse?	Eidechse
	II שָׂעִיר	Ziegenbock	Ziegenbock	Bock	Ziegenbock
	III שָׂעִיר	bocksgestaltiger Dämon, Satyre	Bocksdämon, Haariger	–	–
	I שְׂעִירָה	Ziege	Ziege	–	Ziege
	I שָׂרָף	Schlange	(Saraph-)Schlange, geflügelte Schlange, Kobra (= ägyptische Uräusschlange)?	Schlange	Schlange
שׁ					
	Ps 58,9 שַׁבְּלוּל	traditionell: Schnecke	Schnecke	Schnecke	Schnecke
	I שׁוּעָל	Fuchs, Schakal?	Fuchs, Schakal	Fuchs, Schakal	Fuchs
	שׁוֹר	einzelnes Rind	einzelnes Stück Rindvieh	Ochse / Rind	(einzelnes Stück) Rindvieh
	שַׁחַל	Löwe	Löwe	Löwe	junger Löwe
+	Lev 11,16 par. שַׁחַף	Seemöwe	traditionell: (See-) Möwe?, Eule?	Möwe	Eule
+	Lev 11,17 par. שָׁלָךְ	Sturzpelikan?	Reiher?, Sturzpelikan?, Seerabe?, Fischeule	Schwan?	Pelikan?
	Gen 49,17 שְׁפִיפֹן	gefährl. Schlangenart (Hornschlange?)	Hornviper	Hornschlange	Schlange
+	I שָׁפָן	Klippdachs	Klippdachs / Klippschliefer	Klippschliefer	Klippdachs

	Hebräischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[3]	Socin	Frehen / Lang
	שֶׁרֶץ	kriechendes Gewürm, kleinere Wassertiere	Gewimmel, kleines Getier, Reptil	Gewürm	kleines Getier, Insekten
ת					
	תְּאוֹ	Antilopenart	Antilope(nart)	Antilope	wildes Schaf
	תּוֹלַעַת / תּוֹלֵעָה	Wurm	Wurm	Wurm	Wurm / Made
	תּוֹלַעַת שָׁנִי	Kermeswurm	"Glanzwurm", Wurm, aus dem die Karmesinfarbe gewonnen wird		
	תּוֹר II	Turteltaube	Turteltaube	Turteltaube	Turteltaube
+	Lev 11,16 par. תַּחְמָס	Vogelname	Eulenart?	unsicher: Eule?	Eule
	תַּחַשׁ	?	?	–	Delphin
	תַּיִשׁ	Bock, Ziegenbock	Ziegenbock	Bock	Ziegenbock
	תֻּכִּיִּים 1 Kön 10,22 par.	unsicher	Pfau?, Pavian?, Hühner?	Pfau	Pfau?
	תַּן*	Schakal	Schakal	Schakal	Schakal
	תַּנִּין	großer Seefisch: Walfisch, Haifisch; Schlange; Drache	Seeungeheuer; (Meeres-) Drache; Schlange; Krokodil	Schlange, Walfisch	Schlange, Seeungetüm
+	Lev 11,30 I תִּנְשֶׁמֶת	Chamäleon	Chamäleon	Chamäleon?	Chamäleon
+	II תִּנְשֶׁמֶת Lev 11,18 par.	Eulenart?	Eulenart	unsicher	Eule

2. Aramäische Tiernamen

	Aramäischer Name	Gesenius / Buhl[17]	Köhler / Baumgartner[1]
	אִמַּר*	Lamm	–
	אַרְיֵה	Löwe	Löwe
Da 7,5	דֹּב	Bär	Bär
	דְּכַר*	Widder	Widder
	חֵיוָה / חֵיוָא	Tier	Tier, Getier (coll.)
Da 7,6	נְמַר	Pardel	Panther
	נְשַׁר	Adler, Geier	Adler
	עוֹף*	Vögel	Vögel, Vogel
Esr 6,17	עֵז*	Ziege	Ziege
Da 5,21	עֲרָד*	Wildesel	Wildesel
Esr 6,17	צְפִיר	Bock	Bock
	צִפַּר*	Vogel	Vogel
	תּוֹר*	Rind	Rind, Stier

3. Hebräische Tierbezeichnungen

אֵם	Muttertier (Ex 22,29)
בְּהֵמָה	Vieh, gewöhnlich coll., selten einzeln
	a) Tiere überhaupt
	b) Säugetiere im Gegensatz zu Vögeln und Kriechtieren
	c) Zahmes Vieh (Haustiere) im Gegensatz zu wilden Tieren (auch nur für Zugtiere, Lasttiere, Reittiere)
	d) Wild des Feldes (mit Zusatz הָאָרֶץ / הַשָּׂדֶה / יַעַר)

בְּכֹר	Erstgeburt von Mensch und Tier
בֵּן / בָּנִים	Junges von Tieren
בְּעִיר*	Vieh(-habe)
בָּקָר	Rinder(-herde)
בָּקָר עָלוֹת	säugende Kühe
בָּקָר בְּרִאִים	gemästete Rinder
גּוֹי	Schar, Schwarm von Tieren (Heuschrecken: Joel 1,6)
דְּגֵי הַיָּם	Meerestiere
זִיז*	Getier des Feldes (+שָׂדַי): Ps 50,11; 80,14
חַיָּה I	Tier, coll. und einzeln
	a) Tiere aller Art (Haustiere, Lasttiere, Wassertiere, eßbare, kleine und große Tiere)
	b) häufiger: vierfüßige Tiere (z.T. + חַיַּת הָאָרֶץ, חַיַּת הַשָּׂדֶה) im Gegensatz zu Vögeln
	c) wilde Tiere des Feldes (unter Ausschluß des zahmen Viehs [→ בְּהֵמָה]) z.T. + הָאָרֶץ / הַשָּׂדֶה
חַיָּה (רָעָה)	Raubtiere
טְרֵפָה	zerrissenes Tier
יֶלֶד	Junges von Tieren
לוֹ אַרְבַּע רַגְלַיִם	Vierfüßler
מִין*	Art (von den verschiedenen Arten, die eine Hauptgattung hat)
מְלָאכָה*	Viehbesitz (Gen 33,14; 1 Sam 15,9)
מַפְרִיס	Tier mit gespaltenen Klauen / Hufen
מִקְנֶה	Viehbesitz
מַרְבֵּה רַגְלַיִם	Vielfüßler
מְרִיא	Mastvieh
מִשְׁנֶה	zweiter Wurf von Tieren (1 Sam 15,9)
נֶפֶשׁ חַיָּה	Lebewesen

עֵדָה	Bienenvolk (Ri 14,8)
עֵדֶר I	Herde
עוֹף (הַשָּׁמַיִם)	Flugtiere, Vögel
עַיִט	Raubvogel (auch coll.)
עַם	Volk von Ameisen und Klippdachsen (Spr 30,25f)
צֹאן / צֹנֶה	Kleinvieh (coll.): Schafe und Ziegen
צַיִד I	das Erjagte, Wild(-bret)
צֶמֶד	Gespann von Zug- oder Lasttieren
רֶמֶשׂ	Kriechtiere, Tiere im Meer, alles, was sich regt und lebt
שֶׁגֶר	Wurf von Tieren
שֶׁרֶץ	Kriechtiere, kleinere Wassertiere, geflügeltes Kleingetier

Anhang 3:

Liste der im hebräischen und griechischen Alten Testament enthaltenen Tiernamen

In der folgenden Tierliste sind alle im Alten Testament enthaltenen hebräischen und aramäischen Tiernamen alphabetisch zusammengestellt. Folgende Zeichen sind verwendet:
* erschlossene Wortform.
unreines Tier, soweit es in den Listen in Lev 11 Dtn 14 erscheint (Ausnahmen: כֶּלֶב, חֲמוֹר).
? Das Fragezeichen markiert die Unsicherheit der jeweiligen Übersetzung.
Den hebräischen Namen beigefügte Bibelstellen verweisen auf Hapaxlegomena.
Bei den im Alten Testament belegten Namen sind neben den hebräischen Bezeichnungen auch die von der LXX benutzten griechischen Äquivalente beigefügt, die sich nicht selten von den Bedeutungen der hebräischen Tiernamen unterscheiden.
So übersetzt LXX das hebräische נֶשֶׁר konsequent mit ἀετός "Adler", obwohl das hebräische Wort an der Mehrzahl der Belegstellen "Geier" meint. In dieser Übersetzungspraxis spiegelt sich die griechisch-abendländische Hochschätzung des Adlers und die Verachtung des Geiers. Andere Tiernamen waren den Übersetzern der Septuaginta möglicherweise unbekannt. So geben diese das hebräische זֶמֶר, das ursprünglich wohl eine Antilopen- oder Gazellenart bezeichnete, mit καμηλοπάρδαλις "Giraffe" wieder, obwohl die Giraffe in Palästina nicht heimisch war. Und für das hebräische תַּן "Schakal" findet sich an drei Stellen (Jer 9,10; Mi 1,8; Klgl 4,3) die Übersetzung δράκων, was zumindest in Jer 9,10 die Schilderung einer menschenfeindlichen, dämonisch-chaotischen Welt noch verstärkt. Möglich ist aber auch, daß LXX תַּן mit תַּנִּין verwechselte.
Für לַיִשׁ in Hi 4,11 setzt die Septuaginta den Ameisenlöwen, und für שַׁחַל in Hi 4,10 δράκων, vermutlich weil eine ähnliche Vielzahl von Ausdrükken für den Löwen im Griechischen – anders als im Hebräischen – nicht vorhanden war und dennoch die Variationsbreite der hebräischen Vorlage bewahrt werden sollte. Für das hebräische Wort שָׁפָן "Klippschliefer" schließlich benutzt LXX drei verschiedene Äquivalente: δασύπους (Hase), χοιρογρύλλιος (Stachelschwein?) und λαγωός (Hase). Um die Gründe für eine abweichende Wiedergabe oder eine interpretierende Umsetzung

der hebräischen Vorlage im einzelnen aufzuhellen, bedürfte es weiterer Spezialstudien.
Die in Klammer angegebenen Zahlenangaben geben an, wie häufig die LXX ein bestimmtes griechisches Äquivalent für einen hebräischen Tiernamen gewählt hat. Nicht berücksichtigt sind bei diesen Zahlenangaben die nur griechisch überlieferten Schriften des Alten Testaments.
In Klammern gesetzte griechische Bezeichnungen zeigen an, daß die LXX hier die hebräischen Tiernamen durch andere, nicht aus dem Tierreich stammende Ausdrücke wiedergegeben hat.
Am Ende der Übersicht sind auch die nur in LXX enthaltenen Tiernamen, für die sich im Alten Testament kein hebräisches Äquivalent findet, verzeichnet.
Für weitergehende Informationen zu den einzelnen Tierarten und Tiernamen sei auf die entsprechenden Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament, hg. von *G.J. Botterweck* und *H. Ringgren*, Stuttgart 1973ff, verwiesen, die in der letzten Spalte dokumentiert werden.

LITERATUR: ABD VI, 1151-1159 (hebr. Tiernamen mit den akkadischen, ugaritischen, aramäisch-syrischen, äthiopischen und arabischen Äquivalenten).

1. Hebräische Tiernamen (mit den Übersetzungen der LXX)

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
א					
	אַבִּיר		Stier, Hengst	ἆπις (Jer 46,15); ἵππος; ταῦρος (4x)	I, 43-46
	*אֹחַ	Jes 13,21	Adlereule?	ἦχος (= heulendes [wildes Tier])	
	*אִי		Schakal	ὀνοκένταυρος (= Eselskentaur)	
#	אַיָּה		ein Raubvogel (vielleicht eine Habichtart oder der Königsweih)	γύψ; ἰκτίν	
	אַיִל		Widder	ἀμνός(1x); τράγος; meist κριός	
	אַיָּל		Hirsch	ἔλαφος	
	אַיָּלָה		Hirschkuh	ἔλαφος	
	אַלּוּף	Ps 144,14 Sir 38,25	Rind	βοῦς	
	אֶלֶף		Rind	βοῦς (4x), ταῦρος (1x)	
	*אִמַּר		Lamm	ἀμνός	
#	אֲנָפָה	Lev 11,19 par	eine Reiherart oder der Regenpfeifer	χαραδριός	
#	אֲנָקָה	Lev 11,30	Gecko?	μυγαλῆ (= Feldmaus)	
	אֶפְעֶה		Sandviper?	ἀσπίς (1x); βασιλίσκος (1x); ὄφις (1x)	V, 384-397
	*אֶפְרֹחַ		Vogeljunges	νοσσίον (1x); νοσσός/νεοσσός (3x)	
	אַקּוֹ	Dtn 14,5	Wildziege	τραγέλαφος	

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	אַרְבֶּה		Wanderheuschrecke im ausgewachsenen, geflügelten Stadium	ἀττέλεβος (1x); ἀκρίς (18x); βροῦχος (2x)	
	אֲרִי		Löwe	λέων	I, 404-418
	אַרְיֵה		Löwe	meist: λέων; λέαινα (1x)	I, 404-418
#	אַרְנֶבֶת	Lev 11,6 par	Hase	δασύπους; χοιρογρύλλιος (= Stachelschwein)	
	אָשׁוּת	cj. Ps 58,9	Maulwurf	(πῦρ = Feuer)	
	אָתוֹן		Eselin	ἡμίονος (2x); ὄνος (26x); ὑποζύγιον (1x)	II, 1036-1042
ב					
	בְּהֵמָה		(Haus-)Tiere, Vieh	κτῆνος (meist); τετράπους (16x); θηρίον (9x); κτηνώδης (1x)	I, 523-533
	בְּהֵמוֹת	Hi 40,15	Flußpferd	θηρία	I, 533-536
	בֵּכֶר*	Jes 60,6	junger Kamelhengst	κάμηλος	
	בִּכְרָה	Jer 2,23	junge Kamelstute	—	
	בָּקָר		coll. Rind (Großvieh)	βοῦς (101x); μόσχος (33x); βουκόλιον (13x); δάμαλις (12x); κτῆνος (2x); μοσχάριον (2x)	I, 736-743
	בַּרְבֻּר*	1Kön 5,3	ein Vogel; Kuckuck?	ὄρνις ἐκλεκτός	
ג					
	גֵּב*	Jes 33,4	Heuschreckenschwarm	ἀκρίς	
	גְּדִי		Böcklein	ἔριφος (13x); ἀρνός (3x); αἰγίδιον	I, 922-926
	גְּדִיָּה*	Hld 1,8	Zicklein	ἔριφος	

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	גּוֹב	Nah 3,17	Heuschreckenschwarm	ἀκρίς	
	גּוֹבַי		Heuschreckenschwarm	ἀκρίς	
	גּוֹזָל		junger Vogel (bes. junge Taube)	νεοσσός (Dtn 32,11) περιστερά (Gen 15,9)	III, 586-594
	גּוֹר*		junger Löwe	σκύμνος	I, 404-418
	גּוּר		Jungtier, bes. junger Löwe oder Schakal	σκύμνος	I, 404-418
	גָּזָם		das vorletzte Entwicklungsstadium der Heuschreckenlarve	κάμπη	
#	גָּמָל		Kamel	κάμηλος	
ד					
#	דָּאָה	Lev 11,14	ein Raubvogel	γρύψ / γύψ	
	דֹּב / דּוֹב		Bär(in)	ἄρκος; λύκος (1x)	II, 74-76
	דְּבוֹרָה		Biene	μέλισσα	
	דָּגָה / דָּאג / דָּג		Fisch	ἰχθύς (24x); κῆτος (4x bei Jona)	II, 139-147
#	דּוּכִיפַת	Lev 11,19 par	Wiedehopf	ἔποψ	
#	דַּיָּה		ein Raubvogel	ἔλαφος (Jes 34,15); ἰκτίν	
	דִּישׁוֹן	Dtn 14,5	eine Antilopenart?	πύγαργος	
	דְּרוֹר		Schwalbe oder (wilde) Taube	στρουθός (1x); τρυγών	
ה					
	(keine Belege)				

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
ו					
	(keine Belege)				
ז					
	זְאֵב		Wolf	λύκος	II, 501-509
	זְבוּב		coll. Fliegen(schwarm)	μυῖα	
	זִיז*		Getier	(μονιός)	
	זֶמֶר*	Dtn 14,5	Antilope? / Gazelle?	καμηλοπάρδαλις (= Giraffe)	
	זַרְזִיר*	Spr 30,31	Hahn?	ἀλέκτωρ	
ח					
	חָגָב		eine Heuschreckenart	ἀκρίς	
	חַיָּה		Tier	ἑρπετός (1x?); ζῷον (15x); θήρ (1x); κτῆνος (3x); τετράπους (3x)	II, 896f
	חוֹל / חול	Hi 29,18	Vogel Phoenix?	(στέλεχος φοίνικος)	
#	חֲזִיר		(Wild-)Schwein	ὕειος (3x); ὗς (3x); σῦς (1x)	II, 835-846
#	חֹלֶד	Lev 11,29	Maulwurf	γαλῆ	
#?	חֲמוֹר		Esel	meist: ὄνος; ὑποζύγιον (23x)	II, 1036-1042
#	חֹמֶט	Lev 11,30	Eidechsenart, vielleicht eine Wühlechse	σαῦρα	
#	חֲסִידָה		Storch	ἐρωδιός (3x); ἀσίδα (2x); ἔποψ (1x); πελεκάν (1x)	
	חָסִיל		das zweite Entwicklungsstadium der Heuschreckenlarve bzw. Pflanzenschädlinge	βροῦχος (1x); ἐρυσίβη = Mehltau [4x]); ἀκρίς	

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	חֲפַרְפָּרָה	Jes 2,20	Spitzmaus?	(μάταιος)	
	חַרְגֹּל	Lev 11,22	eine Heuschreckenart	ὀφιομάχης (»Schlangenkämpfer« = eine Heuschreckenart)	
ט					
	טֻחוֹת	Hi 38,36	Ibis (als Vogel des Thot)		
	טָלֶה		Lamm	ἀρήν; ἀρνός (3x)	
י					
	יוֹבֵל		Widder		
	יוֹנָה		Taube	περιστερά (32x)	III, 586-594
	יַחְמוּר		eine Hirschart	βούβαλος	
	יֶלֶק		eine Heuschreckenart bzw. das 1. Stadium der Heuschreckenlarven	ἀκρίς (3x); βροῦχος (6x)	
#	יַנְשׁוֹף / יַנְשׁוּף		eine Eulenart?	ἴβις	
	יָעֵל*		Steinbock	ἔλαφος (2x); τραγέλαφος (2x)	
	יַעֲלָה*	Spr 5,19	Weibchen des Steinbocks	πῶλος	
#	יַעֵן*	Klgl 4,3 Q	Strauß	στρουθίον	
#	בַּת הַיַּעֲנָה		Strauß	σειρήν (6x); στρουθός	
	יַעֲרָה*	cj. Ps 29,9	Zicklein		
כ					
	כֶּבֶשׂ		männliches Schaf	ἀμνός (82x); ἀμνάς (18x); ἀρνός (9x); πρόβατον (4x); ἀρνίον (1x)	IV, 45-54
	כִּבְשָׂה		weibliches Schaf	ἀμνάς (6x); πρόβατον (1x)	IV, 45-54

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
#	כּוֹס		Eule, Käuzchen, vermutlich der Steinkauz	νυκτικόραξ	
#	כֹּחַ	Lev 11,30	eine Eidechsenart, vielleicht der gefleckte Walzenskink	χαμαιλέων	
ל					
#?	כֶּלֶב		Hund	κύων (32x)	IV, 156-166
	V כֵּן ?	Jes 51,6 ?	Stechmücke		
	כִּנָּם		Stechmücken (coll.)	σκνίψ	
	כְּפִיר		junger Löwe	λέων (19x); σκύμνος (8x); δράκων (2x); σκύμνος λέοντος (1x); (πλούσιος [1x: Ps 34,10])	
	כַּר		Widder	ἀρνός (3x); ἔριφος (1x); κριός (1x?)	
	כִּרְכָּרוֹת (כִּרְכָּרָה*)	Jes 66,20	schnell laufende Kamelstuten		
	כֶּשֶׂב		männliches Schaf	→ כֶּבֶשׂ	IV, 45-54
	כִּשְׂבָּה	Lev 5,6	weibliches Schaf	→ כִּבְשָׂה	IV, 45-54
	לָבֶא*	Ps 57,5	Löwe	σκύμνος	I, 404-418
	לְבִאָה*	Nah 2,13	Löwin	λέων	I, 404-418
	לָבִיא		Löwin	λέων (5x); σκύμνος (5x)	I, 404-418
	לְבִיָּא	Ez 19,2	Löwin	σκύμνος	I, 404-418
	לִוְיָתָן		Schlange, Krokodil, Leviatan	δράκων (5x); κῆτος (1x)	IV, 521-527
	לַחַשׁ		Muschel		
#	לְטָאָה	Lev 11,30	Gecko	καλαβώτης	

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	לַיִשׁ		Löwe	σκύμνος λέοντος (2x); μυρμηκολέων (Hi 4,11) (= Ameisenlöwe)	I, 404-418
מ					
	מִקְנֶה		Viehbesitz	κτῆνος	
	מְרִיא		Mastvieh	ἀρνός (5x); ταῦρος (1x)	
נ					
	נָחָשׁ		Schlange	δράκων (2x); ὄφις (meist)	V, 384-397
	נְחֻשְׁתָּן	2Kön 18,4	*nḥuštān*	Νεεσθεν	
	נְמָלָה		Ameise	μύρμηξ	
	נָמֵר		Leopard	πάρδαλις; παρδάλειος	V, 463-468
#	נֵץ		ein Raubvogel, vermutlich der Falke	ἱέραξ	
#	נֶשֶׁר		Geier (Adler)	ἀετός	V, 680-689
ס					
	סוּס I	Jes 38,14	(Turm-)Schwalbe, Mauersegler	χελιδών	
	סוּס II		Pferd	ἵππος	V, 782-791
	סוּסָה	Hld 1,9	Stute	ἵππος	V, 782-791
	סִיס	Jer 8,7	(Turm-)Schwalbe, Mauersegler	χελιδών	
	סָלְעָם	Lev 11,22	eine Heuschreckenart	ἀττάκης	
	סָס	Jes 51,8	Kleidermotte	σής	

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
ע					
	עָגוּר		Kurzfußdrossel?	στρουθίον (1x?); χελιδών (1x)	
	עֵגֶל		männliches Rind	μόσχος (19x); δάμαλις (6x); μοσχάριον (6x)	V, 1056-1061
	עֶגְלָה		weibliches Rind	δάμαλις (8x); βοΐδιον (1x); μόσχος (1x)	V, 1056-1061
	עֵדֶר		Herde	ποίμνιον (25x); ἀγέλη (8x); ποίμνη (2x); βουκόλιον (1x)	V, 1103-1107
	עוֹף		Geflügel, Vögel	πετεινός (meist); ὄρνεον (5x)	
	עֵז		Ziege (Allgemeinbegriff)	αἴξ (meist); ἔριφος (4x); αἴγειος (3x)	V, 1193-1199
#	עָזְנִיָּה	Lev 11,13 par	Geierart, vielleicht der Schwarzgeier	ἁλιάετος	V, 680-689
#	עֲטַלֵּף		Fledermaus	νυκτερίς	
	עַיִט		Raubvogel (verallgemeinernde Bezeichnung)	πετεινός (4x); ὄρνεον (1x)	V, 680-689
	III עַיִר	Gen 49,11	junger Eselshengst	πῶλος	II, 1036-1042
	עַיִר		junger Eselshengst	ὄνος (1x); πῶλος (5x)	II, 1036-1042
	עַכָּבִישׁ		Spinne	ἀράχνη	
#	עַכְבָּר		Maus	μῦς	
	עַכְשׁוּב	Ps 140,4	eine Hornviper	ἀσπίς	V, 384-397

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	עֲלוּקָה	Spr 30,15	Blutegel	βδέλλα	
	עֹפֶר		Hirsch-, Gazellenjunges	νεβρός	
	עַקְרָב*		Skorpion	σκορπίος	
#	עוֹרֵב		Rabe	κόραξ	VI, 366-368
	עָרֹב		Ungeziefer, Stechfliege (vielleicht die Hundsfliege)	κυνόμυια	
	עָרוֹד	Hi 39,5	Wildesel		
	עָשׁ		Motte	σής (3x); ἀράχνη (2x)	
	עַתּוּד*		Ziegenbock (Leitbock)	τράγος (14x); ἄμνος (2x); χίμαρος (2x); ἀρνός (1x); ἔριφος (1x); δράκων (1x)	VI, 483-486
פ					
	פְּנִינִים		rote Korallen		
	פַּר		Rind, Stier	μόσχος (meist); ταῦρος (2x); κριός (2x); βοῦς (2x); δάμαλις (1x); μοσχάριον (4x)	VI, 725-731
	פֶּרֶא / פֶּרֶה		Wildesel	ὄνος ἄγριος (4x); ὄναγρος (2x); ὄνος ἐρημίτης (1x); ὄνος (1x)	VI, 731-735
	פֶּרֶד		männliches Maultier	ἡμίονος	VI, 738f
	פִּרְדָּה		weibliches Maultier	ἡμίονος	VI, 738f
	פָּרָה		Kuh	meist: δάμαλις; selten: βοῦς	VI, 725-731
#	פֶּרֶס	Lev 11,13 par	Bartgeier?	γρύψ (γύψ)	V, 680-689
	פַּרְעֹשׁ		Floh	ψύλλος	
	פָּרָשׁ		Reit-, Gespannpferd	ἵππος	V, 782-791

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	פֶּתֶן		Kobra, Uräusschlange	ἀσπίς (4x); βασιλίσκος (1x); δράκων (1x)	V, 384-397
צ					
	צֹאן / צֹנֶה		Kleinvieh (coll.)	πρόβατον (219x); ποίμνιον (26x); κτῆνος (12x); βόσκημα (1x); ἀμνος (1x)	VI, 858-868
#	צָב	Lev 11,29	Eidechsenart; die Dornschwanzeidechse	κροκόδειλος	
	צָבוּעַ	Jer 12,9	Hyäne	ὕαινα	
	צְבִי		Gazelle	δορκάς (11x); δόρκων (1x); δορκάδιον (1x)	VI, 893-898
	צְבִיָּה		Gazellenweibchen	δορκάς	VI, 893-898
	צִי*		Wüstentiere	δαιμόνια (1x); θηρίον (1x); (ἴνδαλμα [1x])	VI, 987-991
	צְלָצַל		Heuschrecke, Grille oder ein anderer Pflanzenschädling	(ἐρυσίβη = Mehltau)	
	צֶמֶד		Gespann von Zug- und Lasttieren	βοῦς (1x)	
	צִפּוֹר		(kleiner) Vogel	ὄρνεον (15x); ὀρνίθιον (13x); στρουθίον (7x); πετεινόν (2x)	VI, 1102-1107
	צָפִיר		Ziegenbock	τράγος (τῶν) αἰγῶν (8x); χίμαρος (3x)	
	צֶפַע		eine Viper	ἀσπίς	V, 384-397
	צִפְעֹנִי		eine Viper	ἀσπίς (2x); κεράστης (1x)	V, 384-397

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	צְפַרְדֵּעַ		coll. Frösche	βάτραχος	
#	צִרְעָה		Hornisse	σφηκία	
ק					
	קָאַת		eine Eulenart oder die Dohle	πελεκάν (2x); καταρράκτης (1x); ὄρνεον (1x)	
	קוֹף*		Affe	πίθηκος	
	קִפֹּד		Igel? / Eule?	ἐχῖνος (3x) (= Igel)	
	קִפּוֹז	Jes 34,15	Pfeilschlange	ἐχῖνος (= Igel)	V, 384-397
	קֹרֵא		Steinhuhn	πέρδιξ; νυκτικόραξ (1x);	
	קֶרֶץ	Jer 46,20	Rinderbremse	(ἀπόσπασμα)	
ר					
	רָאָה	Dtn 14,13	→ דָּאָה	γύψ	
	רֵים / רְאֵים / רְאֵם		Wildstier, Auerochse, Ur	μονόκερῶς (= Einhorn)	VII, 267-271
	רָאמוֹת		schwarze Korallen	Ραμωθ	
	רַהַב		Rahab	κῆτος (2x)	VII, 372-378
	רָחֵל		Mutterschaf	πρόβατον (2x); ἀμνός (1x)	
#	רָחָם / רָחָמָה	Lev 11,18 par	Geierart, vielleicht der Schmutzgeier	κύκνος (= Schwan)	V, 680-689
	רֶכֶשׁ		Gespann, Wagenpferd		V, 782-791
	רִמָּה		Wurm, Made	σκώληξ (2x) (σαπρία [4x] [Fäulnis]; σῆψις [1x] [Fäulnis])	
	רַמָּכָה*	Est 8,10	Rennstute		

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	רֶמֶשׂ		Kriech- und Kleintiere aller Art	ἑρπετός	VII, 535-538
#	רְנָנִים	Hi 39,13	weibliche Strauße		
שׂ					
	שֶׂה		einzelnes Stück Kleinvieh (Schaf oder Ziege)	πρόβατον (39x); ἀμνός (3x); κριός (2x); ποίμνιον (1x); χίμαρος (1x)	VII, 718-721
	שֶׂכְוִי	Hi 38,36	Hahn?		
	שְׂלָו		Wachtel	ὀρτυγομήτρα	VII,802-804
	שְׂמָמִית	Spr 30,28	Eidechsenart, vielleicht der Gecko	καλαβώτης	
	II שָׂעִיר		Ziegenbock	χίμαρος (24x); ἔριφος (4x); αἴξ (2x)	
	III שָׂעִיר		bocksgestaltiger Dämon, Satyr	δαιμόνια (1x) (εἴδωλον; μάταιος)	N.H. Snaith, VT 25 (1975) 115-118
	שְׂעִירָה		weibliche Ziege	χίμαιρα	
	שָׂרָף		schwarznackige Kobra	ἀσπίς (1x); ὄφις (2x)	VII, 882-891
שׁ					
	שַׁבְּלוּל	Ps 58,9	Schnecke	(κηρός = Wachs)	
	שׁוּעָל		Fuchs, Schakal	ἀλώπηξ	VII, 1191-1194
	שׁוֹר		einzelnes Rind	μόσχος (49x); βοῦς (21x); ταῦρος (15x)	VII, 1199-1205

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
	שַׁחַל		Löwe	λέων (4x); πανθήρ (2x); λέαινα (1x)	I, 404-418
#	שַׁחַף	Lev 11,16 par	eine Eulenart	λάρος (= Möwe)	
#	שָׁלָךְ	Lev 11,17 par	vielleicht eine Eulenart	καταρράκτης (1x); νυκτικόραξ (1x)	
	שְׁפִיפֹן	Gen 49,17	Hornviper		V, 384-397
#	שָׁפָן		Klippschliefer	δασύπους (1x) (= Hase); χοιρογρύλλιος (3x) (= Stachelschwein); λαγωός (= Hase)	
	שֶׁרֶץ		kriechendes Gewürm, kleinere Wassertiere	ἑρπετός	VIII, 472-475
ת					
	תְּאוֹ		Antilopenart?	ὄρυξ	
	תּוֹלַעַת / תּוֹלֵעָה		Wurm	σκώληξ	VIII, 577-580
	תֹּלַעַת שָׁנִי		Kermeswurm	(κόκκινος)	VIII, 577-580
	תּוֹר		Turteltaube	τρυγών (14x)	III, 586-594
#	תַּחְמָס	Lev 11,16 par	Waldohreule	γλαύξ	
	תַּיִשׁ		Ziegenbock	τράγος	
	תֻּכִּיִּים	1Kön 10,22 par	Pfau? / Pavian?	ταών	HAL 1594f
	תַּן*		Schakal	δράκων (3x); σειρήν (2x); στρουθός (2x); ἐχῖνος (1x, Jes 13,22)	VIII, 701-709
	תַּנִּין		Seeungeheuer, Drache, Schlange, Krokodil	δράκων (meist); κῆτος (1x)	VIII, 715-720

	Hebräisch	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX	ThWAT
#	I תִּנְשֶׁמֶת	Lev 11,30	Chamäleon	ἀσπάλαξ	
#	II תִּנְשֶׁמֶת	Lev 11,18 par	eine Eulenart, vielleicht die Ohreule	πορφυριών; ἴβις	
		Bar 6,21	Kater	αἴλουρος	
		Spr 30,31	Ziegenherde	αἰπόλιον	
		3Makk 5,23	Hahn	ἀλεκτρυών	
			Elefant	ἐλέφας	
		Tob 2,13	Böcklein	ἐρίφιον	
		Sir 39,30	Viper	ἔχις	
			wildes und giftiges Tier	κνώδαλον	
			(Meer-)Krähe, Rabe	κορώνη	
		Weish 19,19	schwimmendes Tier	νηκτός	
			Bremse	οἶστρος	
		Num 24,1	ein Raubvogel ?	οἰωνός	
		1Makk 6,51	kleiner Skorpion	σκορπίδιον	
			Sperling, Strauß	στρουθίον	
		Weish 12,8	Wespe	σφήξ	

II. Aramäische Tiernamen (mit den Übersetzungen der LXX)

MT	Belegstellen	Deutsche Übersetzung	LXX
אִמַּר		Lamm	ἀμνός
אַרְיֵה		Löwe	λέων
דֹּב	Dan 7,5	Bär	ἄρκος
דְּכַר*		Widder	κριός
חֵיוָה		Tier (coll.)	θηρίον
נְמַר	Dan 7,6	Leopard	πάρδαλις
נְשַׁר		Geier	ἀετός
עוֹף*		Vogel (auch coll.)	πετεινός
עֵז*	Esra 6,17	Ziege	αἴξ
עֲרָד*	Dan 5,21	Wildesel	ὄναργος
צְפִיר	Esra 6,17	Bock	τράγος; χίμαρος
צִפַּר*		Vogel	ὄρνεον
תּוֹר*		Rind, Stier	μόσχος; βοῦς

Anhang 4:

Neutestamentliche Tiernamen

In der folgenden Übersicht sind alle im Neuen Testament enthaltenen Tiernamen und -bezeichnungen aufgeführt. Neben den über 50 griechischen Bezeichnungen (Spalte 1) finden sich auch die deutschen Übersetzungen (Spalte 2) und die wichtigsten Belegstellen (Spalte 3).
Auffällig ist, daß sich für manche Tierarten, z.B. Hund oder Schwein, mehrere Begriffe finden. Während jedoch κύων die allgemeine Bezeichnung für Hunde darstellt, zugleich aber vor allem für die herrenlose Straßenhunde steht, die von Abfällen leben, ist κυνάριον bzw. κυνίδιον der Name für – unabhängig vom Alter – kleine Hunde oder Hündchen, die "als Haus- oder Stubenhunde im Haus leben" (*von Lips* 1988, 171; vgl. Mt 15,26f). Hund ist somit nicht gleich Hund. Auch bei den verschiedenen Worten für "Schwein" finden sich Bedeutungsunterschiede: "χοῖρος bedeutet ebenso wie das 2 Petr 2,22 verwendete ὗς: 'Schwein' – aber doch mit deutlichem Unterschied. Das ältere und allgemeinere Wort für Schwein ist ὗς bzw. σῦς; dagegen bezeichnet χοῖρος primär das Ferkel, also das junge Schwein" (ebd. 172). Erst in späterer Zeit wird χοῖρος das volkstümlichere, und somit gebräuchlichere Wort für Schwein" (ebd.). Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch im Neuen Testament: 2 Petr 2,22 ist die einzige Stelle, an der ὗς verwendet wird, sonst ist nur χοῖρος belegt (Mt 8,30–32; Lk 15,15f). Die unterschiedliche Verwendung der Worte ist wichtig für die Deutung der jeweiligen Stellen. Die Verwendung von χοῖρος in Mt 7,6 spricht nun dafür, daß hier von Hausschweinen die Rede ist. Auch bei anderen Tierbegriffen ist auf die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen zu achten.
Weitergehende Informationen zu den einzelnen Tierarten finden sich im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von *G. Kittel* und *G. Friedrich*, Stuttgart 1933ff, und im Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament hg. von *H. Balz* und *G. Schneider*, Stuttgart ²1992. Die entsprechenden Artikel sind in Spalte 4 genannt; vgl.ferner O. *Keller,* Die Antike Tierwelt I–II, Hildesheim 1963.

LITERATUR: *H. von Lips*, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, ZNW 79 (1988) 165–186

III. Tiernamen im Neuen Testament

Griechisch	Dt. Übersetzung	Belegstellen	
ἀκρίς	Heuschrecke	Mt 3,4 Mk 1,6 Apk 9,3.7	
ἀλέκτωρ	Hahn	Mt 26,34.74f par Joh 13,38 18,27, vgl. Mk 13,35: Hahnenschrei (ἀλεκτοροφωνία)	
ἀλώπηξ	Fuchs	Mt 8,20 par Lk 13,32	
ἀμνός	Lamm	Joh 1,29.36 Apg 8,32 1Petr 1,19	ThWNT I, 342-345. EWNT I, 168-172
ἀρήν	Lamm	Lk 10,3	ThWNT I, 342-345. EWNT I, 168-172
ἀρνίον	Widder, Lamm	Joh 21,15 Apk 5,6.8.12f 6,1.16 u. ö.	ThWNT I, 342-345. EWNT I, 168-172
ἄρκος	Bär	Apk 13,2	
ἀσπίς	Otter, Schlange	Röm 3,13	
βάτραχος	Frosch	Apk 16,13	
βοῦς	Rind	Lk 13,15 14,5.19 Joh 2,14f 1Kor 9,9 1Tim 5,18	EWNT I, 543
δάμαλις	junge Kuh	Hebr 9,13	
δορκάς	Gazelle	Apg 9,36.39 (Wiedergabe von ταβιθά)	
δράκων	Drache	Apk 12 (8x) u. ö.	EWNT I, 853-855
ἐρίφιον	Böckchen	Mt 25,33	
ἔριφος	Bock	Mt 25,32 Lk 15,29	
ἑρπετόν	Kriechtier	Apg 10,12 11,6 Röm 1,23 Jak 3,7	
ἔχιδνα	Giftschlange	Apg 28,3 Mt 3,7 par Mt 12,34 23,33	ThWNT II, 815
ζῷον	Lebewesen, Tier	Hebr 13,11 2Petr 2,12 Apk 4,6 Jud 10 u.ö.	ThWNT II, 833-844. EWNT II, 272f

Griechisch	Dt. Übersetzung	Belegstellen	
θηρίον	Tier	Mk 1,13 Apg 11,6 28,4 Hebr 12,20 Tit 1,12 u.ö.	EWNT II, 367-369
θρέμμα	Herdentier	Joh 4,12	
ἵππος	Pferd	Jak 3,3 Apk 6,2.4f.8 9,7.17.19 u. ö.	ThWNT III, 336-339. EWNT II, 486-488
ἰχθύδιον	kleiner Fisch	Mk 8,7 // Mt 15,34	
ἰχθύς	Fisch	Mt 7,10 par 13,47 14,17 u. ö.	EWNT II, 514-516
κάμηλος	Kamel	Mk 1,6 par Mt 19,24 par Lk 23,24 u. ö.	ThWNT III, 597-599. EWNT II, 609-611
κῆτος	Seeungeheuer	Mt 12,40	
κόραξ	Rabe	Lk 12,24	
κτῆνος	Haus-/Herdentier	1Kor 15,39 Apk 18,13 Lk 10,34 Apg 23,24	
κυνάριον	Hündchen	Mk 7,27f // Mt 15,26f	ThWNT III, 1103f
κύων	Hund	Mt 7,6 Lk 16,21 Phil 3,2 2Petr 2,22 Apk 22,15	ThWNT III, 1100-1104. EWNT II, 821-823
κώνωψ	Mücke	Mt 23,24	
λέων	Löwe	Hebr 11,33 1Petr 5,8 Apk 4,7 5,5 9,8.17 10,3 13,2 2Tim 4,17	ThWNT IV, 256-259
λύκος	Wolf	Mt 7,15 10,16 par Joh 10,12 Apg 20,29	ThWNT IV, 309-313. EWNT II, 894f
μόσχος	Kalb, Rind, Kuh, (Jung-)Stier	Lk 15,23.27.30 Hebr 9,12.19 Apk 4,7	ThWNT IV, 767-769. EWNT II, 1093
νοσσίον	(das) Junge (eines Vogels)	Mt 23,37 // Lk 13,34	

Griechisch	Dt. Übersetzung	Belegstellen	
νόσσος	(das) Junge (eines Vogels)	Lk 2,24	
ὀνάριον	Esel(chen)	Joh 12,14	ThWNT V, 283-287
ὄνος	Esel	Lk 13,15 Joh 12,15 Mt 21,2.5.7	ThWNT V, 283-287
ὄρνεον	Vogel	Apk 18,2 19,17.21	
ὄρνιξ	Vogelmutter, Henne	Lk 13,34 (Variante)	
ὄρνις	Vogel, Hahn (Henne)	Mt 23,37 // Lk 13,34	
περιστερά	Taube	Mt 3,16 par 10,16 21,12 par Lk 2,24	ThWNT VI, 63-72. EWNT III, 184-186
πετεινόν	Vogel	Mt 6,26 par 8,20 par 13,4 u. ö.	
προβάτιον	Schäfchen	Joh 21,16.17 (Variante)	ThWNT VI , 688-692
πρόβατον	Schaf	Mt 7,15 9,36 par 10,6.16 12,11f u. ö.	ThWNT VI, 688-692. EWNT III , 365-368
πτηνός	geflügelt, Vogel	1Kor 15,39	
πῶλος	Jungtier, Füllen, Eselsfüllen	Mt 21,2.5.7 par	ThWNT VI, 959-961. EWNT III, 487
σής	Motte	Lk 12,33 // Mt 6,19f	ThWNT VII, 274-277
σκορπίος	Skorpion	Apk 9,3.5.10 Lk 10,19 11,12	
σκώληξ	Wurm	Mk 9,48 (9,44.46 Variante) vgl. Apg 12,23	ThWNT VII, 452-456
στρουθίον	Sperling	Mt 10,29.31 // Lk 12,6.7	ThWNT VII, 729-732
ταβιθά	PN »Gazelle«	Apg 9,36.40	
ταῦρος	Stier	Mt 22,24 Apg 14,13 Hebr 9,13 10,4	

Griechisch	Dt. Übersetzung	Belegstellen	
τρυγών	Turteltaube	Lk 2,24	ThWNT VI, 69
ὑποζύγιον	Zugtier, Esel	Mt 21,5 2Petr 2,16	
ὗς	Schwein	2Petr 2,22	
χοῖρος	junges Schwein, Ferkel	Mt 7,6 8,30 u. ö.	EWNT III, 1126

Literaturverzeichnis (mit Abkürzungen)

Die Abkürzungen richten sich in der Regel nach *S. Schwertner*, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin / New York ²1992; für die ägyptologische Literatur vgl. LÄ, für die assyriologische Literatur AHw und HKL². Darüber hinaus oder abweichend davon werden folgende Abkürzungen verwendet:

ABD	Anchor Bible Dictionary, Vol. 1–6, ed. by *D.N. Freedman*, New York u.a. 1992
AOBPs	*O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Neukirchen-Vluyn ⁴1984 = Göttingen ⁵1996
ATM	Altes Testament und Moderne, Münster
AuS	*D. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. I-VII, Gütersloh 1928–1942; Bd. VIII, Berlin 2001
BaghF	Baghdader Forschungen, hg. vom Deutschen Archäologischen Institut, Abteilung Baghdad, Mainz 1979ff
Brehm	*Th. Jahn* (Hg.), Der farbige Brehm, Freiburg ²⁰1990
GB	*W. Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von *F. Buhl*, Berlin u.a. 1962 (= ¹⁷1917)
GB¹⁸	*W. Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unter verantwortlicher Mitarbeit von *U. Rüterswörden* bearbeitet und herausgegeben von *R. Meyer* und *H. Donner*, Berlin u.a. ¹⁸1987ff
GK	*W. Gesenius / H. Kautzsch*, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909
HKL I/II	*R. Borger*, Handbuch der Keilschriftliteratur I/II, Berlin / New York 1967.1975
KTU	*M. Dietrich / O. Loretz / J. Sanmartín*, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil 1: Transkription (AOAT 24), Neukirchen-Vluyn 1976, ³1982
NThDH	Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Neukirchen-Vluyn 1995ff
RBL	Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁴1984
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, ed. *F. Pomponio, S. Ribichini* e *P. Xella*, Verona 1984ff
VWGTh	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh
WUB	Welt und Umwelt der Bibel, Stuttgart 1999ff

Aartun, K., Studien zur ugaritischen Lexikographie. Mit kultur- und religionsgeschichtlichen Parallelen. Teil I: Bäume, Tiere, Gerüche, Götterepitheta, Götternamen, Verbalbegriffe, Wiesbaden 1991

Ackerman, J.S., Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2, JBL 109 (1990) 41–64

Aharoni, J., Zum Vorkommen der Säugetiere in Palästina und Syrien, ZDPV 40 (1917) 235–242

–, Über das Vorkommen und Aussterben palästinischer Tierarten, ZDPV 49 (1926) 247–262

–, Die Säugetiere Palästinas, Zeitschrift für Säugetierkunde 5 (1930) 327–343

Albertz, R., Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der "Babylonischen Theodizee", in: *J. Jeremias / L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS *H.W. Wolff* zum 70. Geb., Neukirchen-Vluyn 1981, 349–372
Albright, W.F., An Archaic Hebrew Proverb in a Amarna Letter from Central Palestine, BASOR 89 (1943) 29–32
Alt, A., Die Weisheit Salomos, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1953, 90–99
Altenmüller, A., Darstellungen der Jagd im Alten Ägypten, Hamburg / Berlin 1967
–, Art. Jagd, LÄ III (1980) 221–224
Amiet, P., Die Kunst des Alten Orients, Freiburg 1977
Andrae, W., Das wiedererstandene Assur, Leipzig 1938
Angerstorfer, A., Art. עֹרֵב, ThWAT VI (1989) 366–368
Arendt, D., Zoologia Poetica. "Das Menschengeschlecht in seiner ungeheuchelten Tierheit", Fernwald 1994
Asmussen, H., Das erste Samuelisbuch, München 1938
Assmann, J., Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich / München 1975
–, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001
Asurmendi, J., En torno al la serpiente de bronce, Estudios biblicos 46 (1988) 283–294

Backhaus,K. → *Janowski, B.*
Barasch, M., Animal Metaphors of the Messianic Age, VisRel 4 (1985) 235–249
Barnett, R.D., Assyrische Palastreliefs, Prag o.J.
– / *Lorenzini, A.*, Assyrian Sculpture in the British Museum, Toronto 1975
Barr, J., Comparative philology and the text of the Old Testament, Oxford 1968
Barta, W., Art. Schakal, LÄ V (1984) 526–528
–, Art. Zeremoniell, LÄ VI (1986) 1397f
Bartelmus, R., Die Tierwelt in der Bibel I: Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 245–277
–, Die Tierwelt in der Bibel II. Tiersymbolik im Alten Testament – exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1/10 und Jes 11,6–8, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 283–306
Barth, Chr., Art. בֹּקֶר, ThWAT I (1973) 743–754
Barth, K., Der Römerbrief, München [2]1923
Barthélemy, H. / Gooding, D.W. / Lust, J. / Tov, E., The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism Papers of a Joint Research Venture (OBO 73), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986
Bartlett, J.R., The Use of the Word ראשׁ as a Title in the Old Testament, VT 19 (1969) 1–10
Bauckham, R., Jesus and the Wild Animals. A Christological Image for an Ecological Age, in: Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, ed. by *J.B. Green* and *M. Turner*, Carlisle 1994, 3–21
Bauer, H., Die Heuschreckenplage in Palästina, ZDPV 49 (1926) 168–171
Bauernfeind, O., Art. σής, σητόβρωτος, ThWNT VII (1964) 274–277
Bauks, M., Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1995
Beck, B., Art. בָּקָר, ThWAT I (1973) 736–743
Beckerath, J. von, Ägypten und der Feldzug Sanheribs im Jahre 701 v.Chr., UF 24 (1993) 3–8

Beer, G., Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897
Begrich, J. → *Gunkel, H.*
–, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52 (1934) 81–92
Behrens, P., Art. Strauß, LÄ VI (1986) 72–75
Beltz, W., Die Kalebtraditionen im Alten Testament (BWANT 98), Stuttgart 1974
Benecke, N., Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung, Stuttgart 1994
Berlejung, A., Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 161), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1998
Bernhardt, K.-H., Art. Hütte, BHH II (1964) 754
Beuken, W., Art. ראשׁ I, ThWAT VII (1993) 271–282
Beyer, R., "Tut dem Kamel nichts Böses an". Geliebte und andere Tiere im Islam, in: *W.R. Schmidt*, Geliebte und andere Tiere, 129–154
Beyerle, K., Die "Eherne Schlange". Num 21,4–9: synchron und diachron gelesen, ZAW 111 (1999) 23–44
Beyse, K.M., Art. חלד, ThWAT II (1977) 958–960
–, Art. פַּר, ThWAT VI (1989) 725–731
Bietenhard, A., Art. Name, BHH II (1964) 1284–1286
Bleibtreu, E., Zerstörung der Umwelt durch Bäumefällen und Dezimierung des Löwenbestandes in Mesopotamien, in: *B. Scholz* (Hg.), Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposion (2.–5. März 1989 [Grazer Morgenländische Studien 2)], Graz 1989, 219–233
Bobzin, H., Die "Tempora" im Hiobdialog, Masch. Diss., Marburg 1974
Bodenheimer, F.S., Die Tierwelt Palästinas (Das Land der Bibel III/3–4), Leipzig 1920
–, Animal and Man in Bible Lands I–II, Leiden 1960/1972
Böcher, O., Art. Dämonen I, TRE VIII (1981) 270–274
Boecker, H.J., Klagelieder (ZBK.AT 21), Zürich 1985
–, "Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden". Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 67–84
Boehme, W., "Löwen sollen Lämmer werden". Friedensgedichte und Friedensprophetien, ZW 55 (1984) 168–173
Börker-Klähn, J., Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (BaghF 4), Mainz 1982
Boessneck, J., Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen, München 1988
van den Born, A., Art. Dämonen, BL ([3]1982) 305–307
–, Art. Rabe, BL ([3]1982) 1441f
Borowski, O., Every Living Thing. Daily Use of Animals in Ancient Israel, Walnut Creek / London / New Delhi 1998
Botterweck, G.J. → *von Soden, W.*
–, Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern, in: *J. Schreiner* (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS *J. Ziegler* (fzb 2), Würzburg 1972, 117–128
–, Art. אֲרִי, ThWAT I (1973) 404–418
–, Art. בְּהֵמָה, ThWAT I (1973) 523–536
–, Art. גְּדִי, ThWAT I (1973) 922–926
–, Art. דָּג, ThWAT II (1977) 139–147

–, Art. זְאֵב, ThWAT II (1977) 501–509
–, Art. חֲזִיר, ThWAT II (1977) 835–846
–, Art. כֶּלֶב, ThWAT IV (1984) 156–166
Bovon, F., Les Actes de Philippe, ANRW II, 4493ff
Brentjes, B., Nutz- und Hausvögel im Alten Orient, WZ(H) (1962) 635–672
–, Die Haustierwerdung im Orient. Ein archäologischer Beitrag zur Zoologie, Stuttgart 1966
Bresciani, E., An den Ufern des Nils. Alltagsleben zur Zeit der Pharaonen, Stuttgart 2002
Briend, J. / Quesnel, M., Die Viehzucht in biblischen Zeiten, WUB 8 (1998) 55f
–, Seehandel und Fischfang, WUB 20 (2001) 74f
Brüning, Chr., "Lobet den Herrn, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen!" Seeungeheuer in der Bibel, ZAW 110 (1998) 250–255
Brunner, H., Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur (Grundzüge VIII), Darmstadt 1966
–, Art. Hofzeremoniell, LÄ II (1977) 1238f
–, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Zürich ²1991
Brunner-Traut, E., Altägyptische Märchen, Köln ⁶1983
–, Tier, Verhältnis zum, LÄ VI (1986) 557–561
Buchheit, V., Tierfriede in der Antike, Würzburger Jahrbuch 12 (1986) 143–167
–, Tierfriede bei Hieronymus und seinen Vorgängern, JAC 33 (1990) 21–35
Budde, K., Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1896
–, Die Bücher Samuelis (KHC VIII), Tübingen 1902
Büsing, G., Benennung in Gen 1–3 – ein Herrenrecht?, BN 73 (1994) 42–49
–, Adam und die Tiere – Beobachtungen zum Verständnis der erzählten Namensgebung in Gen 2,19, in: *G. Bodendorfer / M. Millard / B. Kagerer* (Hg.), Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft (FAT 22), Tübingen 1998, 191–208

Canaan, T., Dämonenglaube im Lande der Bibel (Morgenl. 21), Leipzig 1929
Cansdale, G., Animals of Bible Lands, Exeter 1970
Caquot, A., Art. דֹּב, ThWAT II (1977) 74–76
Caspari, W., Die Samuelbücher (KAT VII), Leipzig 1926
Ceresko, R., A rhetorical Analysis of Davids 'boast' (1 Sam 17,34–37). Some Reflections on Method, CBQ 47 (1985) 58–74
Clements, R.E., Art. רָמַס, ThWAT VII (1993) 535–538
Coats, G.W., Self-abasement and Insult Formulas, JBL 89 (1970) 14–26
Cohr, F. (Hg.), Philipp Melanchthons Schriften zur praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften (Supplementa Melanchthoniana V), Leipzig 1915
Collon, D., Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V: Neo-assyrian and Neo-babylonian Periods, London 2001
Cook, A., 'Fiction' and History in Samuel and Kings, JSOT 36 (1986) 27–48

Dahmen, U. → *Schauerte, G.*
Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. I-VII, Gütersloh 1928–1942; Bd. VIII, Berlin 2001
Deck, S., Die Gerichtsbotschaft Jesajas. Charakter und Begründung (fzb 67), Würzburg 1991
Delitzsch, F., Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja (BC III/1), Leipzig 1866
–, Das Salomonische Spruchbuch (BC IV/3), Leipzig 1873

–, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig 1876
–, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, Leipzig 1886
Delitzsch, Frd., Das Buch Hiob neu übersetzt und erklärt, Leipzig 1902
Delkurt, H., Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThSt 21), Neukirchen-Vluyn 1992
Dhorme, E.A., L'emploi metaphorique des noms departies du corps en hébreu et en akkadien, Paris 1923
–, Le Livre de Job (Études bibliques), Paris [2]1926
–, A Commentary on the Book of Job, translated by *H. Knight*, London 1967
Diebner, B.J., Klippschliefers Einschleichen in den Bibeltext, DBAT 26 (1991) 246–258
–, Art. Klippdachs, NBL II (1995) 503
–, Art. Kriechtiere, NBL II (1995) 552
–, Art. Maultier, NBL II (1995) 744f
–, Art. Maulwurf, NBL II (1995) 745
–, Art. Motte, NBL II (1995) 849
–, Art. Pfau, NBL III (2001) 128f
Dierauer, U., Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken, in: *P. Münch / R. Walz* (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn 1998, 37–85
Dierl, W., Die Schmetterlinge, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs, Bd. 2: Insekten, München 1993, 306–370
Dietrich, M. / Loretz, O. / Sanmartín, J., Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung RS 24.244 = UG. 5, S. 564FF. Nr. 7, UF 7 (1975) 121–125
–, Ugaritisch *ssw / śśw* "Pferd", *sswt* "Stute" und akkadisch **sisītu*? "Stute", UF 15 (1983) 301f
–, Die akkadischen Tierbezeichnungen *immeru, puḫādu* und *puḫālu* im Ugaritischen und Hebräischen, UF 17 (1986) 99–103
Diewert, D., Job 7:12: Yam, Tannin and the Surveillance of God, JBL 106 (1987) 203–215
Dillmann, A., Hiob (KEH 2), Leipzig [2]1881.[4]1891
Dodge, B., Elephants in the Bible Lands, BAR 18 (1955) 17–20
Dörrfuß, E.M., "Wie eine Taube". Überlegungen zum Verständnis von Mk 1,10, BN 57 (1991) 7–13
Dohmen, Chr., Art. כֶּבֶשׂ, ThWAT IV (1984) 45–54
Donner, H., Ugaritismen in der Psalmenforschung, ZAW 79 (1967) 322–350
–, Kanaanäische und aramäische Inschriften II, Wiesbaden [3]1973
–, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4), Göttingen 1987
Douglas, M., Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985
–, The Forbidden Animals in Leviticus, JSOT 59 (1993) 3–23
Douglas von Buren, E., The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in Art (AnOr 18), Rom 1939
Driver, G.R., Birds in the Old Testament, I. Birds in Law, PEQ 87 (1955) 5–20
–, Birds in the Old Testament, II. Birds in Life, PEQ 87 (1955) 129–140
–, Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., Oxford [2]1957
–, Once again: Birds in the Bible, PEQ 90 (1958) 56–58
Dschulnigg, P., Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungs-

aussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), FZPhTh 40 (1993) 125–145
Duhm, B., Das Buch Hiob (KHC XVI), Freiburg / Leipzig / Tübingen 1897
–, Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen / Leipzig 1904

Ebach, J., Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *ders.*, Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 16–47
–, Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft? Der Tierfriede bei Jesaja und Vergil, in: *ders.*, Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 75–89
–, Streiten mit Gott, Hiob Teil 1: Hiob 1–20 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1995
–, Streiten mit Gott, Hiob Teil 2: Hiob 21–42 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996
Ebeling, E., Art. Dämonen, RLA II (1938) 107–113
–, Art. Floh, RLA III (1957–1971) 87
Edlund, C., Art. Fisch, BHH I (1962) 482f
Ego, B., Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: *B. Janowski / B. Ego* (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 360–389
Ehrlich, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. 6: Psalmen, Sprüche und Hiob, Leipzig 1918
Eilers, W., Zur Funktion der Nominalformen. Ein Grenzgang zwischen Morphologie und Semasiologie, WO 3 (1964) 80–145
Elliger, K., Deuterojesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7 (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978
Emerton, J.A., Notes on Jeremiah 12,9 and some suggestions of J.D. Michaelis about the Hebrew Words *naḥā*, *ʿæbrā* and *jadāʿ*, ZAW 81 (1969) 182–191
Erman, A., Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen, Lehrbücher, Leipzig 1923
– / *Ranke, H.*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923
Ernst, A.B., Karikaturen in der alttestamentlichen Spruchweisheit. Oder warum man den Dummen nicht zu verspotten braucht, in: *A. Graupner / H. Delkurt / A.B. Ernst* (Hg.), Verbindungslinien. Festschrift *W.H. Schmidt* zum 65. Geb., Neukirchen-Vluyn 2000, 57–64

Fabry, H.J., Art. יָחַד, ThWAT III (1982) 595–603
–, Art. נָחָשׁ, ThWAT V (1986) 384–397
Fascher, E., Jesus und die Tiere, ThLZ 90 (1965) 561–570
Feliks, J., The Animal World of the Bible, Tel Aviv 1962
–, Art. Eule, BHH I (1962) 447f
–, Art. Geier, BHH I (1962) 533f
–, Art. Habicht, BHH II (1964) 620
–, Art. Hund, BHH II (1964) 752f
–, Art. Hyäne, BHH II (1964) 755
–, Art. Igel, BHH II (1964) 759f
–, Art. Motte, BHH II (1964) 1245
–, Art. Parder, BHH III (1966) 1390
–, Art. Pfau, BHH III (1966) 1436
–, Art. Rebhuhn, BHH III (1966) 1448f

–, Art. Reiher, BHH III (1966) 1578
–, Art. Schakal, BHH III (1966) 1682
–, Art. Schwalbe, BHH III (1966) 1747
–, Art. Schwan, BHH III (1966) 1747
–, Art. Spinne, BHH III (1966) 1835
–, Art. Storch, BHH III (1966) 1877
–, Art. Turteltaube, BHH III (1966) 2034
–, Art. Wiesel, BHH III (1966) 2172f
– / *Lamberty-Zielinski, H.*, Art. ערב II / III, ThWAT VI (1989) 355–359
Fensham, Ch., Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *KUDURRU*-Inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah, ZAW 75 (1963) 155–175
Firmage, E., Art. Zoology, ABD VI (1992) 1109–1167
Fischer, H.G., Art. Hunde, LÄ II (1980) 77–82
Fohrer, G., Das Buch Jesaja. 1. Band: Kapitel 1–23 (ZBK.AT 19/1), Zürich [2]1966
–, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh [2]1989
– / *Clavier, H.*, Art. Dämonen, BHH I (1962) 315–317
Forti, T., Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs, Bib. 77 (1996) 48–63
Frank, F., Tierleben in Palästina, ZDPV 75 (1959) 83–88
Frehen, H., Art. Heuschrecke, BL ([3]1982) 732f
–, Art. Hund, BL ([3]1982) 762
–, Art. Motte, BL ([3]1982) 1179
–, Art. Spinne, BL ([3]1982) 1624
–, Art. Strauß, BL ([3]1982) 1650f
– / *Lang, B.*, Art. Tier, BL ([3]1982) 1751–1757
Frevel, C., Art. תַּן, ThWAT VIII (1995) 701–709
von Frisch, H., Zehn kleine Hausgenossen, Stuttgart 1986
Fuchs, G., Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993
Fuhs, H., Art. ראה, ThWAT VII (1993) 225–266

Galán, J.M., What is he, the dog?, UF 25 (1993) 173–180
Galling, K., Goliath und seine Rüstung, VT.S 15 (1966) 150–169
–, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen [2]1968
–, Art. Fisch und Fischfang, BRL ([2]1977) 83–85
–, Art. Hund, BRL ([2]1977) 149f
–, Art. Jagd, BRL ([2]1977) 150–152
García-López, F., Art. נגד, ThWAT V (1986) 188–201
Garelli, P., Art. Hofstaat, B. Assyrisch, RLA IV (1972–1975) 446–452
von Geisau, H., Art. Seirenes, KP 5 (1979) 79f
Gerlitz, P., Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998
Germond, Ph., Das Tier im Alten Ägypten, München 2001
Gese, H., Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 180–201
–, Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, in: *ders.*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 170–188

Gleßmer, U. → *Janowski, B.*
Görg, M., Die Funktion der Seraphen bei Jesaja, BN 5 (1978) 28–39
–, Art. Drache, NBL I (1991) 444–446
–, "Dämonen" statt "Eulen" in Jes 13,21, BN 62 (1992) 16f
–, Von der "Bergmaus" zum "Klippdachs", BN 65 (1992) 9–11
–, Art. Ibis, NBL II (1995) 211
–, Art. Leviatan, NBL II (1995) 625f
–, Art. Nehuschtan, NBL II (1995) 918f
–, Art. Rahab, NBL III (2001) 276
–, Art. Schlange, NBL III (2001) 482–484
– / *Kirchschläger, W.*, Art. Dämonen, NBL I (1991) 375–378
von Goethe, J.W., Novelle, in: *H. von Hofmannsthal* (Hg.), Deutsche Erzähler Bd. 1, Frankfurt [5]1980, 11–31
Glatz, I., Tiernamen als Personennamen, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 27–31
Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26 (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn 1978
Gooding, D.W. → *Barthélemy, H.*
Gordis, R., The Book of God and Man. A Study of Job, Chicago / London 1965
Gordon, C.H., Ugaritic Textbook (AnOr 38), Rom 1965
Gordon, R.P., David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24–26, TynB 31 (1980) 37–67
Grabbe, L.L., Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology (SBLDS 34), Missoula 1975
Gradl, F., Das Buch Ijob (NSKAT 12), Stuttgart 2001
Gräßer, E., Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik, WPKG 68 (1979) 98–114
–, ΚΑΙ ΗΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΘΗΡΙΩΝ (Mk 1,13b). Ansätze einer theologischen Tierschutzethik, in: *W. Schrage* (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS *H. Greeven* (BZNW 47), Berlin 1986, 144–157
–, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer biblischen Tierschutzethik, JBTh 5 (1990) 93–117
Gräßer, I., Biblische Tierschutzethik aus neutestamentlicher Sicht, in: *B. Janowski / P. Riede* (Hg.), Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 114–127
Grapow, H., Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Darmstadt 1983
Graupner, A., Art. שָׁאַג, ThWAT VII (1993) 895–898
Gray, G.B., Studies in Hebrew Proper Names, London 1896
Grimm, M., "Dies Leben ist der Tod.". Vergänglichkeit in den Reden Ijobs – Entwurf einer Textsemantik (ATSAT 62), St. Ottilien 1998
Grønbæk, J.H., Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam 15 – 2. Sam 5). Tradition und Komposition, Copenhagen 1971
Gross, H., Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (TThSt 7), Trier 1956
Groß, H., Ijob (NEB 13), Würzburg 1986
Groß, W., Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24 (StANT 38), München 1974
–, Art. נָהַג, ThWAT V (1986) 275–279

Grube, M.I., Aspects of nonverbal Communication in the Ancient Near East (StP 12/I+II), Rom 1980
Gunkel, H., Das Märchen im Alten Testament (RV II/23–26), Tübingen 1921
– / *Begrich, J.*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933

Haas, V., Magie und Mythen in Baylonien. Von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern, Gifkendorf 1986
Habel, N.C., "Only the Jackal is My Friend". On Friends and Redeemers in Job, Interpret. 31 (1977) 227–236
–, "Naked I came ...": Humanness in the Book of Job, in: *J. Jeremias / L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten, FS. *H.W. Wolff* zum 70. Geb., Neukirchen-Vluyn 1981, 373–392
–, The Book of Job. A Commentary (Old Testament Library), London 1985
Haran, M., Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier, ThZ 41 (1985) 135–159
Hartenstein, F., Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997
Hartley, J.E., The Book of Job (New international Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988
Hasenfratz, P., Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften (BZRGG XXIV), Leiden 1982
Hasitschka, M., "Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda" (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, ZKTh 116 (1994) 487–493
Hausmann, J., Art. שׂיח, ThWAT VII (1993) 757–761
–, Art. שׁוע, ThWAT VII (1993) 1187–1191
–, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (FAT 7), Tübingen 1995
Heater, H., A Septuagint Translation Technique in the Book of Job (CBQ.MS 11), Washington 1982
Heider, G.C., Art. Tannin, DDD (^{2}1999) 834–836
Heiler, F., Die Körperhaltung beim Gebet. Eine religionsgeschichtliche Skizze, MVAG 22 (1917) 168–177
Heimpel, W., Tierbilder in der sumerischen Literatur (StP 2), Rom 1968
–, Art. Hund A. philologisch, RLA IV (1972–1975) 494–497
–, Art. Insekten, RLA V (1976–1980) 105–109
Helck, W., Jagd und Wild im Alten Vorderasien. Die Jagd in der Kunst, Hamburg / Berlin 1968
–, Art. Floh, LÄ II (1977) 267
Henry, M.-L., Art. Behemot, BHH I (1962) 212f
–, Art. Levjathan, BHH II (1964) 1076f
–, Art. Schlangen, BHH III (1966) 1699–1701
–, Art. Taucher, BHH III (1966) 1934
–, Art. Tier, BHH III (1966) 1984–1987
–, Art. Widder, BHH III (1966) 2169f
–, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 20–61
Hentschel, G. → *Lang, B.*
– → *Scharbert, J.*

Hermisson, H.-J., Altes Testament und Märchen, EvTh 45 (1985) 299–322
–, Notizen zu Hiob, in: *ders.*, Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze, hg. von *J. Barthel, H. Jauss* und *K. Koenen* (FAT 23), Tübingen 1998, 286–299
Herrmann, S., Geschichte Israels, München [2]1980
Herrmann, W., Eine notwendige Erinnerung, ZAW 104 (1992) 262–264
–, Art. Nilpferd, NBL II (1995) 928f
Hertzberg, H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1954
–, Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956
Heß, J.-J., Beduinisches zum Alten und Neuen Testament, ZAW 35 (1915) 120–131
–, Von den Beduinen des inneren Arabien, Zürich 1938
Hesse, F., Hiob (ZBK.AT 14), Zürich [2]1992.
Heymons, R., Die Vielfüßler, Insekten und Spinnenkerfe, in: *O. zur Strassen*, Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreiches, Bd. II, Leipzig / Wien 1915
Höffe, O., Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt (stw 1046), Frankfurt / M. 1993
Hölscher, G., Das Buch Hiob (HAT 17), Tübingen 1937
Hoffner, H.A., Art. בַּיִת, ThWAT I (1973) 629–638
Holzmeister, U., "Jesus lebte mit den wilden Tieren". Mk 1,13: in: *N. Adler* (Hg.), Vom Wort des Lebens. FS *M. Meinerz* zum 70. Geb., Münster 1951, 85–97
Hornung, E., Die Bedeutung des Tieres im Alten Ägypten, StGen 20 (1967) 69–84
–, Gesänge vom Nil, Zürich 1990
Horst, F., Hiob. 1. Teilband: Kapitel 1–19 (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn [4]1983
Hossfeld F.-L. / Zenger, E. → *Schauerte, G.*
–, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993
Houston, W., Purity and Monotheism. Clean and unclean Animals in Biblical Law (JSOT 140), Sheffield 1993
Hovel, H., Checklist of the Birds of Israel, Tel Aviv 1987
Hrouda, B., Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien, Gütersloh 1991
Hübner, U., Mord auf dem Abort, BN 40 (1987) 130–140
–, Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im Alten Israel, VT 39 (1989) 225–236
–, Spiele und Spielzeug im antiken Palästina (OBO 121), Göttingen 1992
Huehnergard, J., Ugaritic Vocabulary in syllabic Transcription (HSS 32), Atlanta / Georgia 1987
Hulst, A.R., Art. בנה, THAT I ([4]1984) 325–327
Hunziker-Rodewald, R., Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001

Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934
Jacobs, W. / Renner, M., Biologie und Ökologie der Insekten, überarbeitet von *K. Honomichl*, Stuttgart u.a. [3]1998
Jahn, Th. (Hg.), Der farbige Brehm, Freiburg [20]1990
Janowski, B., Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, ZThK 79 (1982) 25–59
–, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Theologie der Priesterschrift und zur Wurzel כפר im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.[2]2000
– Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה, in: *G. Braulik / W. Groß / S. McEvenue* (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS *N.*

Lohfink, Freiburg 1993, 183–198
–, Repräsentanten der gegenmenschlichen Welt. Ein Beitrag zur biblischen Dämonologie, in: *D. Trobisch* (Hg.), In dubio pro Deo. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geb. von *G. Theißen*, Heidelberg 1993, 154–163
–, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, EvTh 55 (1995) 155–173
–, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997
–, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel, in: *ders.* / *P. Riede*, Die Zukunft der Tiere, Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 31–60
–, Die "Kleine Biblia". Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments, in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zu einer Theologie des Alten Testaments II, Neukirchen-Vluyn 1999, 126–164
–, Art. Jackals איים, DDD (²1999) 459
–, Art. Satyrs שעירים, DDD (²1999) 732f
–, Art. Wild Beasts ציים, DDD (²1999) 897f
–, Tieropfer, rhs 44 (2001) 339–344
– / *Backhaus, K.*, Art. Opfer, NBL III (2001) 36–43
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Das Tier als Symbol königlicher Herrschaft, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 107–111
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Wilde Tiere und Tierjagd, in *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 150–154
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Tierbezeichnungen und Tiervergleiche, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 194–198
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Reine und unreine Tiere, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 214–218
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Opfertiere und Tieropfer, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 240–244
– / *Neumann-Gorsolke, U.*, Das Tier als Exponent dämonischer Mächte, in: *dies.* u.a. (Hg.), Gefährten, 278–282
– / *Neumann-Gorsolke, U.* / *Gleßmer, U.* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993
– / *Riede, P.*, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999
Janzen, J.G., Another Look at God's Watch over Job (7:12), JBL 108 (1989) 109–116
Jaroš, K., Art. Jagd, NBL II (1995) 257f
–, Art. Seraf(im), NBL III (2001) 574
Jauss, H., Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen (EHS 23/412), Frankfurt/M. 1991
Jenni, E., Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche, ZAH 3 (1990) 113–116
Jepsen, A., Art. בָּטַח, ThWAT I (1973) 608–615
–, Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1975
Jirku, A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912
Johnson, E., Art. אנף, ThWAT I (1973) 378–389
Joines, K.R., The Bronze Serpent in the Israelite Cult, JBL 87 (1986) 245–256
Jordt-Jørgensen, K.E. → *Møller-Christensen, V.*

Jung, M.H., "Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs". Der Tierschutzgedanke im Pietismus, in: *B. Janowski / P. Riede* (Hg.), Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 128–154

Kaiser, O., Art. חָרַב, ThWAT III (1982) 160–164
–, Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids, EThL 64 (1988) 5–20
–, David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16–20. Ein Versuch, EThL 66 (1990) 281-291
–, Grundriß der kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1. Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992
– / *Westermann, C.*, Das Buch des Propheten Jesaja (ATD 17–19), Göttingen 1981
Kapelrud, A., Art. אָבִיר, ThWAT I (1973) 43–46
Kaupel, H., Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930
–, "Sirenen" in der Septuaginta, BZ 23 (1935/36) 158–165
Kautzsch, E. (Hg.), HSAT(K), Freiburg / Leipzig 1894
–, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900
Keel, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977
–, Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12–14, Gen 8,6–12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (OBO 14), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1977
–, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978
–, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980
–, Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36f., XL 25), VT 31 (1981) 220–225
–, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984
–, Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986
–, Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentliche Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema Jagd und Krieg, in: *ders. / M. Shuval / Chr. Uehlinger*, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel, Bd. III: Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1990, 27–65
–, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1992
–, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 155–193
–, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996
–, Tiere als Gefährten und Feinde, in: *ders. / T. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 25f
– / *Küchler, M. / Uehlinger, Chr.* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich u.a. 1984; Bd. 2: Der Süden, Zürich u.a. 1982
– / *Uehlinger, Chr.*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992

– / *Schroer, S.*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2002
– / *Staubli, Th.* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001
Kegler, J., Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen, in: *E. Blum / Ch. Macholz / E.W. Stegemann*, Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS *R. Rendtorff* zum 65. Geb., Neukirchen-Vluyn 1990, 55–74
Keller, C.A., Art. קלל, THAT II ([3]1984) 641–647
Keller, O., Die Antike Tierwelt I–II, Hildesheim 1963
Kellermann, D., Art. גּוּר, ThWAT I (1973) 979–991
–, Art. פַּח, ThWAT VI (1989) 547–552
–, Die Geschichte von David und Goliath im Lichte der Endokrionologie, ZAW 102 (1990) 344–357
– / *Ringgren, H.*, Art. תּוֹלַעַת, ThWAT VIII (1995) 577–580
Kindl, E.-M. → *Schauerte, G.*
Klingbeil, G.A., רכשׁ and Esther 8,10.14: A Semantic Note, ZAW 107 (1995) 301–303
Knauf, E.A., Camels in Late Bronze and Irone Age: The archaeological evidence, BN 40 (1987) 20–23
–, Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. "Das Böckchen in der Milch seiner Mutter", Bib. 69 (1988) 153–169
Knudtzon, J.A., Die El-Amarna-Tafeln, I/II (VAB 2/1+2), Leipzig 1915
Koch, K., Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn [3]1974
–, Art. דֶּרֶךְ, ThWAT II (1977) 288–312
–, Art. מוֹעֵד, ThWAT IV (1984) 744–750
–, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, hg. v. *B. Janowski* und *M. Krause*, Neukirchen-Vluyn 1991, 238–247
–, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben. Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in Gen 1, in: *ders.*, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, hg. v. *B. Janowski* und *M. Krause*, Neukirchen-Vluyn 1991, 223–237
Köhler, L., Die Bezeichnungen der Heuschrecke im Alten Testament, ZDPV 49 (1926) 328–333
–, Hebräische Vokabeln, ZAW 54 (1936) 287–293
–, Lexikologisch-Geographisches, ZDPV 62 (1939) 115–125
–, Kleine Lichter, Zürich 1945
–, Alttestamentliche Wortforschung. *Pargosch* der Floh, ThZ 2 (1946) 469f
–, *Gēbīm* (Heuschrecken-) Schwärme, ThZ 4 (1948) 317
Köhler-Rollefson, I., Camels and Camel Pastoralism in Arabia, BAR 56 (1993) 180–188
Köhlmoos, M., Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999
Koenen, K., "... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen" (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament, Bib. 75 (1994) 539–546
–, Der Name *'GLYW* auf Samaria-Ostrakon Nr. 41, VT 44 (1994) 396–400
–, "Süßes geht vom Starken aus" (Ri 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55 (1995) 174–197
–, Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111 (1999) 353–372
–, Art. Stier, NBL III (2001) 363–365

König, E., Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900
–, Das Buch Hiob, Gütersloh 1929
Kollmann, B., Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit, ZAW 106 (1994) 289–299
Kornfeld, W., Reine und unreine Tiere im Alten Testament, Kairos 7 (1965) 134–147
Kosmala, H., Art. גָּבַר, ThWAT I (1973) 901–919
Kottsieper, I., "Was ist deine Mutter?". Eine Studie zu Ez 19,2–9, ZAW 105 (1993) 444–461
–, Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen, in: *B. Janowski* (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh 10), Gütersloh 1996, 128–162
Kraus, H.-J., Psalmen (BK XV/1+2), Neukirchen-Vluyn [5]1978
Krause, M. → *Müller, H.-P.*
Kreuzer, S., Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaḥᵃwāh* / *yšt̤ḥwy*, VT 35 (1985) 39–60
Krieg, M., Todesbilder im Alten Testament. Oder: "Wie die Alten den Tod gebildet" (AThANT 73), Zürich 1988
Krinetzki, G., Von Samuel bis David. Die Bücher Samuel (SKK 6), Stuttgart 1976
Kronholm, T., Art. נֶשֶׁר, ThWAT V (1986) 680–689
–, Art. סכך, ThWAT V (1986) 838–856
Küchler, M. → *Keel, O.*
Kutsch, E., "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament, in: *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament, hg. von *L. Schmidt* und *K. Eberlein* (BZAW 168), Berlin 1986, 78–95
–, Hiob: leidender Gerechter – leidender Mensch, in: *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament, hg. von *L. Schmidt* und *K. Eberlein* (BZAW 168), Berlin 1986, 290–307

Labuschagne, C.J., You shall not Boil a Kid in its Mothers' Milk. A new Proposal for the Origin of the Prohibition, in: *F. García Martínez* (Ed.), The Scriptures and the Scrolls: Studies in honour of *A.S. van der Woude* on the occasion of his 65th birthday (VT.S 49), Leiden u.a. 1992, 6–17
Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960
Lamberty-Zielinski, H. → *Feliks, J.*
– → *Schauerte, G.*
Lande, I., Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament, Leiden 1949
Landmann, M., Der Tierfriede, in: *E. Fromm* / *H. Herzfeld* (Hg.), Der Friede und seine Verwirklichung – The Search for Peace. FS *A. Leschnitzer*, Heidelberg 1961, 81–98
Landsberger, B., Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14.Tafel der Serie ḪAR-RA = *ḪUBULLU* (ASAW 42/6), Leipzig 1934
–, The Fauna of Ancient Mesopotamia I/II (MSL VIII/1+2), Rom 1960/1962
–, Über Farben im Sumerisch-Akkadischen, JCS 21 (1967) 139–173
Lang, B., → *Frehen, H.*
–, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (SBB 7), Stuttgart [2]1981
–, Art. Bestialität, NBL I (1991) 280
–, Art. Ijob, NBL II (1995) 214f
–, Art. Ijob (Buch), NBL II (1995) 215–219
–, Art. Tiere, Herr der, NBL III (2001) 849–872
–, Art. Vegetariertum, NBL III (2001) 997f

– / *Hentschel, G.*, Art. Trauerbräuche, NBL III (2001) 918f
Leimbach, K.A., Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, Bonn 1936
Lichtheim, M., Ancient Egyptian Literature, vol. 1: The Old and Middle Kingdom, London 1975; vol. 2: The New Kingdom, London 1976
Liedke, G., Art. שפט, THAT II (³1984) 999–1009
–, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart ⁴1984
Lipiński, E., Art. לִוְיָתָן, ThWAT IV (1984) 521–527
von Lips, H., Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, ZNW 79 (1988) 165–186
Littmann, E., Neuarabische Volkspoesie, Berlin 1902
–, Vom morgenländischen Floh. Dichtung und Wahrheit über den Floh bei Hebräern, Syriern, Arabern, Abessiniern und Türken, Leipzig 1925
von Loewenclau, I., Zur Auslegung von Jes 1,2–3, EvTh 26 (1966) 294–308
Lohfink, N., "Macht euch die Erde untertan", in: *ders.*, Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 11–28
–, Art. עָצַם, ThWAT VI (1989) 310–326
Lohse, E., "Kümmert sich Gott etwa um Ochsen?" Zu 1Kor 9,9, ZNW 88 (1977) 314f
Loretz, O. → *Dietrich, M.*
–, Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107:7b–13a.19b–20), UF 12 (1980) 153–170
–, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990
Lubsczyk, H., Das Buch Ijob (Geistliche Schriftlesung 17), Leipzig 1969
Lust, J. → *Barthélemy, H.*

Madl, H., Art. צְבִי, ThWAT VI (1989) 893–898
Maiberger, P., Das Manna: eine literarische, etymologische und naturgeschichtliche Studie (ÄAT 6), Wiesbaden 1983
–, Art. עַתּוּד, ThWAT VI (1989) 483–486
–, Art. פֶּרֶד, ThWAT VI (1989) 738f
–, Art. Affe, NBL I (1991) 60
–, Art. Ameise, NBL I (1991) 86
–, Art. Biene, NBL I (1991) 293f
–, Art. Bock, NBL I (1991) 312
–, Art. Ernte, NBL I (1991) 578–580
–, Art. Falke, NBL I (1991) 656
–, Art. Fisch, NBL I (1991) 675f
–, Art. Geier, NBL I (1991) 763
–, Art. שְׁלָו, ThWAT VII (1993) 802–804
–, Art. Habicht, NBL II (1995) 3
–, Art. Hase, NBL II (1995) 47
–, Art. Henne, NBL II (1995) 117
–, Art. Heuschrecke, NBL II (1995) 146f
–, Art. Hirsch NBL II (1995) 166f
–, Art. Hyäne, NBL II (1995) 206
Malul, M., Studies in Mesopotamian Legal Symbolism (AOAT 221), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1988
–, The Laws of the Goring Ox in the Old Testament and the Ancient Near East, in: *ders.*,

The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies (AOAT 227), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1990, 113–152
Maneschg, H., Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt u.a. 1981
Mangan, C., The Targum of Job (The Aramaic Bible 15), Edinburgh 1991
Marcus, D., Animal Similes in Assyrian Royal Inscriptions, Or. 46 (1977) 86–106
Margalith, O., Keleb: Homonym or Metaphor?, VT 33 (1983) 491–495
Markl, H., Ameisen und Bienen, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 2: Insekten, München 1993, 495–528
Marshall, W. u.a., Die Vögel Bd. 4: Sperlingsvögel, in: *O. zur Strassen* (Hg.), Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreiches, Leipzig 1913
Marx, A., Opferlogik im alten Israel, in: *B. Janowski / M. Welker* (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt / M. 2001, 129–149
Mayer, W., Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Eine militärhistorische Würdigung, MDOG 112 (1980) 13–33
–, Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr. Text und Übersetzung, MDOG 115 (1983) 65ff
Mays, J.L. (Ed.), Harper's Bible Commentary, San Franzisko 1988
McCarter jr., P.K., 1Samuel (AB 8), New York 1980
Meinhold, A., Die Sprüche (ZBK.AT 16/1+2), Zürich 1991
Meissner, B., , Assyrische Jagden auf Grund alter Berichte und Darstellungen, Leipzig 1911
–, Babylonien und Assyrien I, Heidelberg 1920
Mettinger, T.N.D., Art. Cherubim, DDD (^{2}1999) 189–193
–, Art. Seraphim, DDD (^{2}1999) 742–744
Michel, E., Die Assur-Texte Salmanassars III. (858–824). 7. Fortsetzung, WO II (1954–1959), 137ff.221ff
Miller, P.D., Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1970) 177–186
Møller-Christensen, V. / Jordt-Jørgensen, K.E., Biblisches Tierlexikon (Bibel – Kirche – Gemeinde 4), Konstanz 1969
Mommer, P., Art. רשת, ThWAT VII (1993) 690–692
Moor, J.C. de, *'ar* "Honey-dew", UF 7 (1975) 590f
Moortgat, A., Die Kunst des Alten Mesopotamien II, Babylon und Assur, Köln ^{2}1985
Moran, W.L. (Ed.), The Amarna Letters, Baltimore / London 1992
Morenz, L.D. / Schorch, S., Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Altägypten, Or. 66 (1997) 365–386
Müller, H.-P., "Der bunte Vogel" von Jer 12,9, ZAW 79 (1967) 225–228
–, Die hebräische Wurzel שיח, VT 19 (1969) 361–371
–, Altes und Neues zum Buch Hiob, EvTh 37 (1977) 283–304
–, Die sog. Straußenperikope in den Gottesreden des Hiobbuches, ZAW 100 (1988) 90–105
–, Art. צי, ThWAT VI (1989) 987–991
–, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir 'Allā*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Hg.), The Balaam Text from *Deir 'Allā* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 185–205
–, Art. ראם, ThWAT VII (1993) 267–271
–, Das Problem der Tierbezeichnungen in der althebräischen Lexikographie, SEL 12 (1994) 135–147
– / *Krause, M.*, Art. חכם, ThWAT II (1977) 920–944

Müller, W.W., Adler und Geier als altarabische Gottheiten, in: *I. Kottsieper / J. van Oorschot / D. Römheld / H.M. Wahl* (Hg.), "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?", Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für *Otto Kaiser* zum 70. Geb., Göttingen 1994, 91–107
Müller-Karpe, H.-M., Zur frühen Mensch-Tier-Symbiose, hg. von der Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts Bonn (AVA-Kolloquien 4), München 1983
Müller-Using, D. / Wolfe, M., Der Wolf, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd 12: Säugetiere 3, München 1993, 200–207
Münch, P., Tiere und Menschen. Ein Thema der historischen Grundlagenforschung, in: *ders. / R. Walz*, Tiere und Menschen, 9–34
– / *Walz, R.* (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn 1998
Mulder, M.J., Art. יַעַר, ThWAT III (1982) 777–787
–, Art. נָמֵר, ThWAT V (1986) 463–468
–, Art. רָקַד, ThWAT VII (1993) 665–668
–, Art. שׁוּעָל, ThWAT VII (1993) 1191–1199
Murtonen, A., Hebrew in its westsemitic settings. A comparative survey of non-masoretic Hebrew dialects and traditions. Part one: A comparative Lexicon, Section Bb: Root System: Comparative material and discussion (Studies in Semitic languages and linguistics XIII), Leiden etc. 1989
Musil, A., Arabia Petraea III, Wien 1908

Nagel, W., Frühe Tierwelt in Südasien, ZA 21 (1962) 169–222
Neufeld, E., Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age), within the Framework of the Ancient Near East, UF 10 (1978) 219–247
Neumann-Gorsolke, U. → *Janowski, B.*
Niehr, H., Art. פרשׁ, ThWAT VI (1989) 782–787
–, Art. שַׂר, ThWAT VII (1993) 855–879
–, Art. תַּנִּין, ThWAT VIII (1995) 715–720
Niemann, H.M., Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993
Noth, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928
–, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen [4]1982
–, Könige. 1. Teilband: I Könige 1–16 (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn [2]1983
Nowack, W., Richter, Ruth u. Bücher Samuelis (HK I/4), Göttingen 1902

Oberlinner, L., Art. Hahn, NBL II (1995) 14
Oeming, M., Art. צוּר, ThWAT VI (1989) 930–936
–, "Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?" (Hi 38,39). Das Motiv des "Herrn der Tiere" und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *M. Augustin / K.-D. Schunck* (Hg.), "Dort ziehen Schiffe dahin ...". Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament Paris 1992 (BEATAJ 28), Frankfurt/M. 1996, 147–163
Orthmann, W., Der Alte Orient (PKG 18), Berlin 1985
von der Osten-Sacken, E., Hürden und Netze, MDOG 123 (1991) 133–148
Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart 1994

Pangritz, W., Das Tier in der Bibel, München 1963
Parmelee, A., All the Birds of the Bible, New York 1959
Parrot, A., Assur. Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders d. Gr. (Universum der Kunst), München 1961
Paz, U., Vögel im Lande der Bibel, Herlia o.J.
Péter, R., פר et שׁור. Note de Lexicographie Hébraique, VT 25 (1975) 486–496
Péter-Contesse, R., Quels animaux Israèl offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraique, in: *A. Schenker* (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 67–77
Pinney, R., The Animals in the Bible, Philadelphia / New York 1964
Plöger, O., Sprüche Salomos. Proverbia (BK XVII), Neukirchen-Vluyn 1984
Pongratz-Leisten, B., *Ina šulmi īrub.* Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v.Chr. (BagdF 16), Mainz 1994
Pope, M.H., Job (AB 15), New York 1965
Powels, S., Indische Lehnwörter in der Bibel, ZAH 5 (1992) 186–200
Preuß, H.-D., Art. חוה, ThWAT II (1977) 784–794
de Pury, A., Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 112–149

Quesnel, M. → *Briend, J.*

von Rad, G., Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München ^{3}1965, 148–204
–, Das erste Buche Mose: Genesis (ATD 2–4), Göttingen ^{10}1976
–, Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ^{8}1982
–, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ^{2}1982
Reade, J., Assyrian Sculpture, London ^{6}1992
Reinke, O., Tiere. Begleiter des Menschen in Tradition und Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1995
Reiser, M., Der grüne Christus. Natur im Leben und Lehren Jesu, EuA 72 (1996) 9–22
Reiter, K., Falknerei in Ugarit, UF 22 (1990) 271–278
Reiterer, F., Art. עָצֵל, ThWAT VI (1989) 305–310
Rendtorff, R., Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte von Davids Aufstieg, in: *H.W. Wolff* (Hg.), Probleme biblischer Theologie. FS *G. v. Rad* zum 70. Geb., München 1971, 428–439
Renger, J., Art. Hofstaat, A. Bis ca. 1500 v.Chr., RLA IV (1972–1975) 435–446
Rengstorf, K.H., Tiere in der Verkündigung Jesu, in: FS *L. Brandt* zum 60. Geb., Köln 1968, 377–396
Renner, M. → *Jacobs, W.*
Reventlow, H. Graf, Art. Hofstaat, BHH II (1964) 733f
–, Art. Wiedehopf, BHH III (1966) 2171
–, Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24–27, ZAW 94 (1982) 279–293.
Riede, P. → *Janowski, B.*
–, Glossar der hebräischen (und aramäischen) Tiernamen und Tierbezeichnungen, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 361–376 = oben S. 271–288

–, Tiernamen und Tierbezeichnungen, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 377–381 = unten S. 339–342
–, "Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen". Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten, UF 25 (1993) 331–378 = oben S. 165–212
–, David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern, BN 77 (1995) 86–117 = oben S. 65–106
–, Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere. Der Mensch und die Haustiere in der Sicht des Alten Testaments, entschluss 52/3 (1997) 22.27–29 = oben S. 57–64
–, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000
–, Mensch und Welt in der Sicht des Alten Testaments. Am Beispiel von Psalm 104, Beiträge Pädagogischer Arbeit 44/4 (2001) 16–34
–, Art. Rabe, NBL III (2001) 268
–, Art. Rebhuhn, NBL III (2001) 284
–, Art. Schaf, NBL III (2001) 456–459
–, Art. Schakal, NBL III (2001) 460
–, Art. Schnecke, NBL III (2001) 495f
–, Art. Schwalbe, NBL III (2001) 538f
–, Art. Schwein, NBL III (2001) 542–544
–, Art. Skorpion, NBL III (2001) 621
–, Art. Sperling, NBL III (2001) 656f
–, Art. Spinne, NBL III (2001) 659
–, Art. Steinbock, NBL III (2001) 688f
–, Art. Storch, NBL III (2001) 711
–, Art. Strauß, NBL III (2001) 713
–, Art. Tierliste, NBL III (2001) 873 und Beilage A–H
–, Art. Tiernamen, NBL III (2001) 873f
–, Art. Vieh, NBL III (2001) 1034–1036
–, Art. Vogel, NBL III (2001) 1042–1045
–, Art. Wachtel, NBL III (2001) 1052
–, Art. Wespe, NBL III (2001) 1108
–, Art. Widder, NBL III (2001) 1109f
–, Art. Wildesel, NBL III (2001) 1112f
–, Art. Wildstier / Wildrind, NBL III (2001) 1113f
–, Art. Wolf, NBL III (2001) 1123
–, Art. Wurm, NBL III (2001) 1140–1142
–, Art. Zeder, LThK 10 (2001) 1391f
–, Art. Ziege, NBL III (2001) 1211–1213
Riehm, E.C.A. (Hg.), Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser, Bd. I, Leizig [2]1893; Bd. II, Leipzig [2]1894
Rignell, L.G. (Ed.), Vetus testamentum syriace iuxta simplicem syrorum versionem, ed. Institutum Peshittonianum Leidense, II/ia, Liber Job, Leiden 1982
Rimbach, J., "Crushed before the Moth" (Job 4,19), JBL 100 (1981) 244–246
Ringgren, H. → *Kellermann, D.*
–, Art. עֵגֶל, ThWAT V (1986) 1056–1061
–, Art. קִיא, ThWAT VII (1993) 18f
Ritter-Müller, P., Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (ATM 5), Münster

2000
Röhrich, L., Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage, ZRGG 3 (1951) 69–76
Rose, M., 5. Mose (ZBK.AT 5/1+2), Zürich 1994
Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42), Stuttgart 1926
Rowley, H.H., Job, Grand Rapids / London ²1978
Rudolph, W., Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja (KAT XIII/2), Gütersloh 1975
Rüterswörden, U., Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart 1985
–, Art. רַהַב, ThWAT VII (1993) 372–378
–, Art. שָׂרָף, ThWAT VII (1993) 882–891
Rüthy, A.E., Die Pflanze und ihre Teile im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch, Bern 1942
Ruppert, L., Art. שַׁחַר I, ThWAT VII (1993) 1222
–, Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literar-, Form-, und Traditionskritik von Psalm 148, in: *ders.*, Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 227–246
Rygving, H., Art. Herr / Herrin der Tiere, RGG 3 (⁴2000) 1679

Sahrhage, D., Fischfang und Fischkult im alten Ägypten (Kulturgeschichte der Antiken Welt 70), Mainz 1998
Salonen, A., Hippologica Accadica (AnAcScFen 100), Helsinki 1955
–, Agricultura mesopotamica nach sumerisch-akkadischen Quellen (AnAcScFen 149), Helsinki 1968
–, Vögel und Vogelfang im alten Mesopotamien (AnAcScFen 180), Helsinki 1973
–, Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien (AnAcScFen 196), Helsinki 1976
Sanmartín, J. → *Dietrich, M.*
–, Die ug. Basis *nṣṣ* und das "Nest" des *B'l* (KTU 1.3 IV 1f), UF 10 (1978) 449f
Sauer, F. und *E.*, Das Verhalten der Strauße, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs, Bd. 7: Vögel 1, München 1993, 92f
Sauer, G., Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30 (BWANT 84), Stuttgart 1963
–, Art. Hofstil, orientalischer und hellenistischer, BHH II (1964) 735f
Sawyer, J.F., A note on the brooding Partridge in Jeremiah XVII,11, VT 28 (1978) 324–329
Schäfer, R., Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9 (WMANT 77), Neukirchen-Vluyn 1999
Scharbert, J. / Hentschel, G., Rut / 1 Samuel (NEB Lfg. 33), Würzburg 1994
Schauerte, G. / Hossfeld, F.-L. / Kindl, E.-M. / Lamberty-Zilinski, H. / Dahmen, U., Art. קָרָא, ThWAT VII (1993) 117–147
Schedl, C., Davids rhetorischer Spruch an Saul 1 Sam 17,34–36, BN 32 (1986) 38–40
Scherer, A., Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1–22,16 (WMANT 83), Neukirchen-Vluyn 1999
Schlatter, Th., Art. Spinne, CBL ⁶1989, 1269
von Schmidt, F. (Hg.), Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia, Leipzig 1878
Schmidt, L., Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn 1970
Schmidt, W.-R., Leben ohne Seele? Tier – Religion – Ethik (GTB 583), Gütersloh 1991

–, Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam (GTB 981), Gütersloh 1996

Schmitt, H.-Chr., Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24, in: *I. Kottsieper / J.v. Oorschot / D. Römheld / H.M. Wahl* (Hg.), "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS *O. Kaiser* z. 70. Geb., Göttingen 1994, 180–198

Schmitz-Kahmen, F., Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (NThDH 10), Neukirchen-Vluyn 1997

Schmoldt, H., Art. Tierwelt, RBL² (1979) 501–504

–, Art. קָדַר, ThWAT VI (1989) 1176–1178

Schneemelcher, W., Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I: Evangelien, Tübingen ⁵1987

Schott, A., Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften, MVÄG 30, Leipzig 1926

Schottroff, W. / Schottroff, L., Art. Hirte, NBL I (1991) 167–169

Schouten van der Velden, A., Tierwelt der Bibel, Stuttgart 1992

Schreiber, M., Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Vom Umgang mit Tieren. Rückblick auf eine große kulturelle Tradition, in: *E. Röhrig* (Hg.), Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Stimmen zur Mitgeschöpflichkeit, Neukirchen-Vluyn 1992, 9–16

Schreiner, J., Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7), in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 219–239

Schroer, S., → *Keel, O.*

–, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, FZPhTh 33 (1986) 197–225

–, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987

–, "Die Eselin sah den Engel JHWHs". Eine biblische Theologie der Tiere – für Menschen, in: *D. Sölle* (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt. FS *L. Schottroff*, Gütersloh 1994, 83–87

–, Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Schlange und Frau. Schlangen- und Drachensymbolik im Alten Testament und in seiner Umwelt, Schlangenbrut 6 (1998) 33–38

–, Die Göttin und der Geier, ZDPV 111 (1999) 60–80

–, Art. Taube, NBL III (2001) 787–790

– / *Staubli, Th.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998

Schüpphaus, J., Art. כסל, ThWAT IV (1984) 277–283

Schulte, H., Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW 128), Berlin 1972

Schunck, K.D., Art. טוּחַ, ThWAT III (1982) 339f

Schwab, E., Art. צִפּוֹר, ThWAT VI (1989) 1102–1107

–, Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen, BN 59 (1991) 37–43

Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch Ijob, in: *E. Zenger* u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998, 297–308

Seebass, H., Art. נֶפֶשׁ, ThWAT V (1986) 531–555

–, Art. פֶּשַׁע, ThWAT VI (1989) 791–810

Seidel, H., Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament (ThA 29), Berlin 1969

Seidl, Th., David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von I Sam 16–18*, ZAW 98 (1986) 39–55

van Selms, A., "The goring ox in Babylonian and Biblical Law", ArOr 18 (1950) 321–330
Seybold, K., Art. הפך, ThWAT II (1975) 454–459
–, Art. חָנֵף, ThWAT III (1982) 41–48
–, Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephanja (SBS 120), Stuttgart 1985
–, Das "Rebhuhn" von Jer 17,11. Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis, Bib. 68 (1987) 57–73
–, Nahum, Habakuk, Zephanja (ZBK.AT 24/2), Zürich 1991
Shea, W.H., Chiasmus and Structure of David's Lament, JBL 105 (1986) 13–25
Simpson, W.K., Art. Sinuhe, LÄ V (1984) 950–955
Smith, M.S., Terms of Endearment: Dog (*klbt*) and Calf (*ʿgl*) in KTU 1.3 III 44–45, in: *M. Dietich / O. Loretz* (Hg.), Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (AOAT 250), Münster 1998, 713–716
In der Smitten, W.Th., Art. חֲמוֹר, ThWAT II (1977) 1036–1042
Snaith, N.H., The Meaning of שְׂעִירִים, VT 25 (1975) 115–118
Socin, A., Art. Motte, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen / Leipzig 1903, 450f
–, Art. Rebhuhn, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen / Leipzig 1903, 539
–, Art. Thiere der Bibel, in: *H. Guthe* (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen / Leipzig 1903, 670–674
von Soden, W., Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33/47), Rom 1969
–, Fischgalle als Heilmittel für Augen, in: *ders.*, Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament (BZAW 162), Berlin 1985, 76f.
– / *Botterweck, G.J.*, Art. יוֹנָה, ThWAT III (1982) 586–594
Sokoloff, M., The Targum to Job from Qumran Cave XI, Jerusalem 1974
Spieckermann, H., Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989
–, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: *I. Kottsieper / J. van Oorschot / D. Römheld / H.M. Wahl* (Hg.), "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?", Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS *Otto Kaiser* zum 70. Geb., Göttingen 1994, 431–444
Staatliche Museen zu Berlin (Hg.), Das Vorderasiatische Museum, Mainz 1992
Stamm, J.J., Hebräische Frauennamen, in: *ders.*, Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde (OBO 30), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980, 97–135
Staub, U., Das Tier mit den Hörnern, FZPhTh 25 (1978) 351–397
Staubli, Th. → *Keel, O.*
– → *Schroer, S.*
–, Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991
–, Stabile Politik – florierende Wirtschaft und umgekehrt. Eine rechteckige, beidseitig gravierte Platte der Hyksoszeit, ZDPV 117 (2001) 97–115
–, Tiergeographie des antiken Israel, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 13–19
–, Hinweise zur Haustierwerdung im Vorderen Orient, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 20–24
–, Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im Alten Orient, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 46–57

Steck, O.H., Welt und Umwelt, Stuttgart 1978
–, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, in: *ders*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament (TB 70), München 1982, 240–261
–, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24, in: *ders*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament (TB 70), München 1982, 9–116
–, "ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, in: *J. Hausmann / H. J. Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS *H.D. Preuß* z. 65. Geb., Stuttgart 1992, 104–119
–, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: *J. van Ruiten / M. Vervenne* (Ed.), Studies in the Book of Isaiah. FS *W.A.M. Beuken* (BEThL CXXXII), Leuven 1997, 349–365
Stendebach, H., Art. סוּס, ThWAT V (1986) 782–791
–, Art. רֶגֶל, ThWAT VII (1993) 330–345
Stevenson, W.B., Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job, Glasgow 1951
Stiglmaier, A., Art. עוֹף, ThWAT V (1986) 1177–1183
Stipp, H.-J., "Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben" (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, ZAW 111 (1999) 167–180
Stoebe, H.J., Die Goliathperikope 1. Sam XVII 1 – XVIII 5 und die Textform der Septuaginta, VT 6 (1956) 397–413
–, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1), Gütersloh 1973
Störck, L., Art. Fauna, LÄ II (1977) 128–138
–, Art. Schimpfwörter, LÄ V (1984) 634–638
Stolz, F., Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981
–, Art. בַּיִת, THAT I (^{4}1984) 308–316
–, Grundzüge der Religionswissenschaft (KVR 1527), Göttingen 1988
Strauß, H., Zur Auslegung von Ps 29 auf dem Hintergrund der kanaanäischen Bezüge, ZAW 82 (1970) 91–102
–, Hiob. 2. Teilband: 19,1–42,17 (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000
Streck, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs, Teil II: Texte (VAB 7/2), Leipzig 1916
Stuiber, A., Die Wachthütte im Weingarten, JAC 2 (1959) 86–89
Szczygiel, S., Das Buch Job (HSAT V/1), Bonn 1931

Thomas, D.W., *Kelebh* "Dog". Its Origin and some Usages of it in the Old Testament, VT 10 (1960) 410–427
Torczyner, H., Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes, Wien / Berlin 1920
–, The Book of Job. A new commentary, Jerusalem 1957
Tov, E. → *Barthélemy, H.*
Toynbee, J.M.C., Tierwelt der Antike (Kulturgeschichte der Antiken Welt 17), Mainz 1973
Tsevat, M., Art. בְּכוֹר, ThWAT I (1973) 643–650

Uehlinger, Chr. → *Keel, O.*
–, Das Image der Großmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel, BiKi 40 (1985) 165–172
–, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25–26, Bib. 71 (1990) 499–526
–, Art. Götterbild, NBL I (1991) 871–892

–, Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, BiLi 64 (1991) 59–71
–, Drachen und Drachenkämpfe im Alten Vorderen Orient und in der Bibel, in: *B. Schmelz / R. Vossen* (Hg.), Auf Drachenspuren. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bonn 1995, 55–101

de Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg 1960
Veijola, T., David und Meribaal, RB 85 (1978) 338–361
–, David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52), Helsinki / Göttingen 1990
te Velde, H., Art. Dämonen, LÄ I (1975) 980–984
Vetter, D., Was leistet die biblische Erzählung?, BThZ 3 (1986) 190–206
Vischer, L., Mit den Tieren sein, EvTh 57 (1997) 283–305
Volz, H., Das Dämonische in Jahwe (SGV 110), Tübingen 1924

Wäfler, M., Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1975
Wagner, S., Art. בָּנָה, ThWAT I (1973) 689–706
–, Art. טָרַף, ThWAT III (1982) 375–383
–, Art. III יָרָה, ThWAT III (1982) 920–930
–, Art. עזז, ThWAT VI (1989) 1–14
Walton, B., Biblia sacra polyglotta III, Nachdruck Graz 1963–1965
Walz, R. → *Münch, P.*
Wanke, G., Art. Dämonen II, TRE VIII (1981) 275–277
–, Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14 (ZBK.AT 20/1), Zürich 1995
Waschke, E.-J., Art. רָבַץ, ThWAT VII (1993) 320–325
–, Art. שֶׂה, ThWAT VII (1993) 718–722
–, Art. שָׁרַץ, ThWAT VIII (1995) 472–475
Waterman, L. (Ed.), Royal Correspondence of the Assyrian Empire Vol. 1–4, Ann Arbor 1930
Weippert, H., Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: *H.-P. Mathys* (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 9–34
Weippert, M., Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus *jāfā*, ZDPV 77 (1961) 93–117
–, The Baalam Text from Deir 'Allā and the Study of the Old Testament, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Hg.), The Balaam Text from *Deir 'Allā* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 151–184
–, Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: *H.-P. Mathys* (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35–55
Weiser, A., Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen [4]1955
–, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen [2]1956
–, Das Buch des Propheten Jeremia (ATD 20/21), Göttingen [2]1956
–, Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, VT 16 (1966) 325–354
Wendel, U., Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung

Jeremias (BThSt 25), Neukirchen-Vluyn 1995
Wenning R. / Zenger, E., Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten "Bull Site", ZDPV 102 (1986) 75–86
Wesselin, J.W., Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Sam IX – 1 Kings II), VT 40 (1990) 336–351
Westendorf, W., Art. Tiernamen, LÄ VI (1986) 588f
Westermann, C., Der Aufbau des Buches Hiob (BHTh 23), Tübingen 1956
–, Weisheit im Sprichwort, in: *ders.*, Forschung am Alten Testament (GSt Bd. II), München 1974, 149–161
–, Genesis. 3. Teilband: Genesis 37–50 (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982
–, Schöpfung (TT 12), Stuttgart 1983
–, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984
–, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament (CThM 14), Stuttgart 1984
–, Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990
–, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: *B. Janowski* u.a. (Hg.), Gefährten, 90–106
van der Westhuizen, J.P., Some Notes on the Term עַכָּבִישׁ, in: De fructu oris sui. Essays in Honour of *A. van Selms*, ed. by *I.H. Eybers* u.a. (POS IX), Leiden 1971
Whitelam, K.H., The Defence of David, JSOT 29 (1984) 61–87
Wildberger, H., Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1–12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn ²1980
–, Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13–27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978
–, Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982
Winckler, H., Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, Teil I, Leipzig 1985
Winer, G.B., Biblisches Realwörterbuch I/II, Leipzig ³1847–1848
Wischmeyer, O., Matthäus 6,25–34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen, ZNW 85 (1994) 1–22
Witte, M., Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hi 21–27)) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin 1994
–, Philologische Notizen zu Hi 21–27 (BZAW 234), Berlin 1995
Wörpel, G., Was sind die *tukkijjîm* I Reg 10,22?, ZAW 79 (1977) 360f
Wohlstein, H., Zur Tier-Dämonologie der Bibel, ZDMG 113 (1963) 483–492
Wolf, W., Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957
Wolfe, M. → *Müller-Using, D.*
*Wolff, H.*W., Dodekapropheton 2: Joel und Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn ²1975
–, Dodekapropheton 4: Micha (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982
Wolterman, C., On the names of birds and hieroglyphic sign-list G 22, G 35 und H 3, Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap ex oriente lux 32 (1991/92) 119–130
Würthwein, E., Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (ThSt 115), Zürich 1975
Wundt, H., Netzflügler, in: *B. Grzimek* (Hg.), Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreichs Bd. II: Insekten, München 1993, 289–299

Zeller, H., Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk II, Karlsruhe 1885
Zenger, E., → *Hossfeld F.-L.*
– → *Wenning, R.*
–, "Du liebst alles, was ist" (Weish 11,24). Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung, BiKi 44 (1989) 138–147

–, "Du kannst das Angesicht der Erde erneuern" (Ps 104,30). Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr, BiLi 64 (1991) 75–86
–, Die Verheißung Jes 11,1–10 universal oder partikular?, in: *J. van Ruiten / M. Vervenne* (Ed.), Studies in the Book of Isaiah. FS *W.A.M. Beuken* (BEThL CXXXII), Leuven 1997, 137–147
Zimmerli, W., 1. Mose 1–11: Urgeschichte (ZBK.AT I/1), Zürich 1967
–, Ezechiel (BK XIII/1+2), Neukirchen-Vluyn ²1979
Zipor, M.A., What were the *kᵉlābîm* in Fact?, ZAW 99 (1987) 423–428
Zobel, H.-J., Art. עֵז, ThWAT V (1986) 1193–1199
–, Art. פֶּרֶא, ThWAT VI (1989) 731–735
–, Art. שׁוֹר, ThWAT VII (1993) 1199–1205.
van Zyl, A.H., I Samuël, deel II, Nijkerk 1989

Abbildungsnachweis

1 *"Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren". Tiere als Vorbilder und "Lehrer" des Menschen im Alten Testament*

Abb. 1: *O. Keel / Chr. Uehlinger / M. Küchler* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, Abb.93

Abb. 2: *I. Glatz,* Tiernamen als Personennamen, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 27–31, 28

Abb. 3: *Th. Staubli,* Tiere als Teil menschlicher Nahrung in der Bibel und im alten Orient, in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 46–57, 55 Abb. 42a.b

Abb. 4: Calwer Bibellexikon, Stuttgart [6]1989, Sp. 1246

Abb. 5: *O. Keel* u.a. (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel Bd. 1, Abb. 71

2 *Im Spiegel der Tiere. Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier in der christlich-jüdischen Tradition*

Abb. 1: *E.C.A. Riehm*, Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser, hg. von *F. Baethgen*, , Bd. 1, Bielefeld [2]1893, 660

Abb. 2: *O. Keel*, Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986, Abb. 23

Abb. 3: Ebd. Abb. 24

Abb. 4: Ebd. Abb. 25

Abb. 5: Ebd. Abb. 48

Abb. 6: Ebd. Abb. 49

4 *David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern*

Abb. 1: BHH III (1964) 809f

Abb. 2: *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn [3]1980, Abb. 429

Abb. 3: Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 12: Säugetiere 3, München 1993, 203

Abb. 4: *Chr. Uehlinger*, Das Image der Großmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel, BiKi 40 (1985) 165–172, Abb. 18

Abb. 5: *Keel*, Bildsymbolik, Abb. 360a

Abb. 6: *Keel*, Bildsymbolik, Abb. 407

5 *Spinnennetz oder Mottengespinst? Zur Auslegung von Hi 27,18*

Abb. 1: *G. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. II: Der Ackerbau, Gütersloh 1932, Abb. 14
Abb. 2: Ebd. Abb. 13
Abb. 3: *K. von Frisch*, Zehn kleine Hausgenossen, Stuttgart 1966, 85.
Abb. 4: Ebd. 87

8 *Der Säugling am Loch der Kobra. Zum Tierfrieden im Alten Testament*

Abb. 1: *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, Abb. 34
Abb. 2: *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996, Abb. 106
Abb. 3: Ebd. Abb. 314

10 *Tiere im Alten und Neuen Testament – Ein Überblick*

Abb. 1: *O. Keel / Chr. Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992, Abb. 231a
Abb. 2: *Th. Staubli*, Tiergeographie des antiken Palästina / Israel, in: in: *O. Keel / Th. Staubli* (Hg.), "Im Schatten Deiner Flügel", Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg (Schweiz) 2001, 13–19, 17 Abb. Ib
Abb. 3: *O. Keel / Chr. Uehlinger / M. Küchler* (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, Abb.66
Abb. 4: Ebd. Abb. 48
Abb. 5: *B. Janowski* u.a., Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, Abb. S. 242
Abb. 6: *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996, Abb. 59
Abb. 7: *O. Keel / Chr. Uehlinger*, Göttinnen, a.a.O., Abb. 142
Abb. 8: *O. Keel* u.a., OLB 1, Abb. 79
Abb. 9: *O. Keel* u.a., OLB 1, Abb. 76
Abb. 10: *O. Keel* u.a., OLB 1, Abb. 64

Register

Tiernamen und Tierbezeichnungen

Allgemeine Vorbemerkung

Das Alte Testament enthält keine zoologische Systematik in der Einteilung der Tierarten. Die Beobachtung der Natur und charakteristische Kennzeichen sind Grundlagen für die Klassifizierung und z.T. auch für die Benennung. So trägt z.B. das Steinhuhn wegen seines lauten und hohen Rufes "'Tschuck tschuck tschu tschuck tschukor', dem oft ein 'kakaba kakaba' folgt", den hebräischen Namen קֹרֵא "Rufer" (Jer 17,11, vgl. *Keel* 1984, 159). Das hebräische Wort für Schlange "נָחָשׁ" könnte mit dem Wort für Kupfer, נְחֹשֶׁת, zusammenhängen und so auf die metallisch glänzende Haut dieses Kriechtieres anspielen (*Keel* 1984, 163f, 164). Andere Schlangennamen scheinen das Zischen der Schlangen nachzuahmen: אֶפְעֶה, צִפְעֹנִי, צֶפַע, שְׁפִיפֹן (*Keel* 1984, 164). Und der Steinbock, der in den hohen, unzugänglichen Bergen seine Heimat hat (Ps 104,18; Hi 39,1), heißt deshalb יָעֵל* "Kletterer" (vgl. *Keel* 1984, 149f). Der Stier kann wegen seiner Stärke אַבִּיר "Starker" (Ps 22,12) genannt werden und der Ziegenbock wegen seines Aussehens שָׂעִיר "Haariger" (Lev 4,24 u.ö.).
An diesen Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, kann man erkennen, daß die im Alten Testament verwendeten Tiernamen / Tierbezeichnungen "nicht fachwissenschaftlich, sondern volkstümlich" sind (*Frehen / Lang* 1982, 1751); z. T. sind sie auch nicht ganz eindeutig.
So meint z.B. שׁוּעָל an manchen Stellen den Fuchs, an anderen den Schakal. Aufgrund der Ähnlichkeit der in Palästina vorkommenden Goldschakale und Rotfüchse dürften schon früh Verwechslungen vorgekommen sein (vgl. *Keel* 1984, 147). Diese Uneindeutigkeiten spiegeln sich natürlich auch in den deutschen Übersetzungen wider, die z.T. auf unzureichenden Kenntnissen der palästinischen Fauna beruhen.
So wird נֶשֶׁר häufig mit "Adler" übersetzt; Adler sind jedoch im palästinischen Raum vermutlich kaum bekannt gewesen, während Geier (so die wahrscheinlichere Übersetzung von נֶשֶׁר) im Alten Orient hochgeschätzte und wegen ihrer Schnelligkeit bewunderte Vögel waren, die als Aasvertilger (vgl. Spr 30,17; Hi 39,29f; Lev 11,13; Dtn 14,12) zudem die Funktion einer Gesundheitspolizei hatten (vgl. dazu *Keel* 1984, 154–157 mit Abb. 82–84). Adler jedoch sind keine Aasvertilger, und auch das in den Texten beschriebene Aussehen des נֶשֶׁר (vgl. Mi 1,16) spricht eher für die Über-

setzung "Geier" (zum Problem vgl. auch *Müller* 1991, 195f mit Anm. 27–32; zur möglichen Deutung anderer Vogelbezeichnungen s. ebd. 197–201). Ähnlich mißverständlich ist die Übersetzung von שׁוֹר mit "Ochse" (vgl. z.B. Dtn 25,4; Prov 14,4; 15,17; Jes 1,3 in der Lutherübersetzung), womit im Deutschen bekanntlich ein kastrierter Stier bezeichnet wird. Da in Israel die Kastration von Tieren verboten war (vgl. Lev 22,24), meint שׁוֹר an den genannten Stellen den Stier oder allgemein das Rind. Auch die geringe Zahl von Textbelegen für manche Tierarten führt zu Unsicherheiten in der Identifikation und Übersetzung der entsprechenden Tiernamen; "außerdem ist mit schwankendem Sprachgebrauch zu rechnen" (*Frehen / Lang* 1982, 1752).

Um in der Frage der Identifikation bestimmter Tiere zu gesicherten Aussagen zu kommen, bedarf es lexikographischer Spezialstudien, wie sie z. B. *R. Péter-Contesse* für das Wortfeld צֹאן (Kleinvieh) und בָּקָר (Großvieh) vorgelegt hat. Dabei gelangt er zu folgendem Ergebnis: "בָּקָר ist Kollektivbegriff für Boviden, שׁוֹר nomen unitatis für 'Rind', gleichgültig ob männlich oder weiblich, jung oder erwachsen" (*Péter-Contesse* 1992, 77; zu den verschiedenen Bezeichnungen für Rinder vgl. auch *Koenen* 1994). עֵגֶל bezeichnet das männliche, עֶגְלָה das weibliche Rind, פַּר den Stier und פָּרָה die Kuh.

Demgegenüber ist das semantische Feld von צֹאן folgendermaßen zu beschreiben: צֹאן ist Kollektivbegriff für Kleinvieh, שֶׂה nomen unitatis. עֵז meint männliche oder weibliche Capriden, גְּדִי ein männliches Zicklein und גְּדִיָּה ein weibliches; der Ziegenbock heißt עַתּוּד, צָפִיר, שָׂעִיר oder תַּיִשׁ, die Ziege שְׂעִירָה. כֶּבֶשׂ (und andere Namen) stehen im Hebräischen für Oviden (männlich und weiblich), טָלֶה und אִמָּר für das männliche Lamm (Jungschaf), אַיִל, דְּכַר, יוֹבֵל und כַּר für den Widder und schließlich רָחֵל für das weibliche erwachsene Schaf (vgl. auch das Schaubild: *Péter-Contesse* 1992, 76, und *ders.*, 1975).

Die Vielfalt dieser Bezeichnungen weist auf das besondere Interesse hin, das Israel als viehzüchtendes Volk diesen Tieren – oft dem wichtigsten Besitz – entgegengebracht hat, aber auch auf "den intimen Umgang mit den konkreten Tieren, der einer abstrakt allgemeinen Terminologie im Wege steht" (*Keel* 1984, 109; zur interessegeleiteten Benennung der Tierarten vgl. auch *Müller* 1991, 194.196; zur Unterscheidung zwischen moderner und altorientalisch-antiker Klassifikation von Tieren *ders.*, ebd. 189–194).

Schließlich ist auf die Zufälligkeit der Überlieferung zu verweisen. Das Alte Testament bietet ja keine vollständige Liste der in Palästina bekannten Tierarten. So findet sich kein Begriff für "Katze", was erstaunt, wenn man sich die hohe Bedeutung von Katzen in der (volkstümlichen) Religion (Katzen als Symboltier von Göttinnen, z.B. der Bastet, katzengestaltige

Dämonen u.a.) und im Leben (Bekämpfung von Nagetieren und Schlangen, Jagd auf Wasservögel, Medizin) Ägyptens vor Augen führt (vgl. dazu *L. Störk*, Art. Katze, LÄ III [1980] 367–370). Und obwohl Elfenbein als wertvolles Material für die Ausschmückung von Gebäuden und Möbeln im alten Israel bekannt war (vgl. 1 Kön 10,18.22; Am 3,15; 6,4 und die Gegenstände aus Elfenbein, die z.B. in Samaria gefunden wurden, vgl. dazu allgemein *H. Weippert*, Art. Elfenbein, BRL [²1977] 67–72), ist ein Name für den Elefanten im Alten Testament nicht überliefert.
Für andere Tierarten – wie z.B. den Löwen – sind demgegenüber gleich mehrere Bezeichnungen belegt. "Hier erscheint eine ursprünglich konturschwache Bezeichnung wie *ʾᵃrî / ʾarjê*, deren semitische Isoglossen verschiedene große und gefährliche Tiere benennen, neben engeren Begriffen verschiedener Herkunft und z.T. altersspezifischer Bedeutung, was aber zu semantischen Überschneidungen führt" (*Müller* 1991, 197 Anm. 35). Und die verschiedenen Termini für "Heuschrecke" markieren möglicherweise "verschiedene Stadien der Heuschreckenmetamorphose", wobei אַרְבֶּה "als Speziesbezeichnung ... wohl die entwickelte Form" der Heuschrecke meint (*Müller* 1991, 196 mit Anm. 33; zur Problematik der Bezeichnungen für die Heuschrecke vgl. auch den guten Überblick bei *H.W. Wolff*, BK XIV/2, ²1975, 30–32).

Zum Register

Für die Erstellung eines Tierregisters ergeben sich somit einige Schwierigkeiten:

1. Eine vollständige Liste der in Israel bekannten Tiere ist aus dem Alten Testament nicht zu erheben.

2. Manche Übersetzungen von Tiernamen müssen unsicher bleiben, da die genaue Identifizierung auch aufgrund fehlender Forschungen (noch) nicht möglich ist. Die Polysemie vieler hebräischer Tiernamen führt dazu, daß diese u. U. in der "Zielsprache der Übersetzung" (*Müller* 1991, 195) ein größeres Bedeutungsspektrum haben und somit nicht nur mit *einem* deutschen Äquivalent wiedergegeben werden können. Daher ist auch der Versuch, Tier- und auch Pflanzennamen mit den Termini der modernen Zoologie und Botanik zu versehen (so bei *L. Köhler / W. Baumgartner*, Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, 119f und bei *M. Zohary*, Pflanzen der Bibel. Vollständiges Handbuch, Stuttgart ²1986, passim und bes. 214ff) zumindest fragwürdig, solange man die alt-

hebräischen und altorientalischen Klassifikationskriterien nicht näher kennt (vgl. *Müller* 1991, 194).

3. Aufgrund bestimmter Übersetzungstraditionen, die sich eingebürgert haben, ist mit Inkonsequenzen in der Übersetzung von Tiernamen auch innerhalb wissenschaftlicher Literatur zu rechnen (z.B. bei שׂוֹר, s.o.), was sich auch auf die (deutsche) Erfassung der Tiernamen auswirkt.

Im folgenden Register sind *alle in diesem Band* genannten Tiernamen *und* Tierbezeichnungen hebräisch und in (z.T. fraglicher) deutscher Übersetzung aufgenommen. Wo mehrere hebräische Bezeichnungen für eine Tierart vorkommen, wie z.B. im Fall von "Löwe", werden alle Begriffe genannt, die Verweise auf Belegstellen in diesem Band aber nicht näher spezifiziert. Auch die im Alten Testament erkennbare Einteilung der Tierarten in Wassertiere, Vögel, Kriechtiere, (wilde und zahme) Tiere auf dem Land / freien Feld, wurde – soweit darauf eingegangen wird – ins Register eingearbeitet.
Eine vollständige Zusammenstellung aller im Alten (und Neuen) Testament vorkommenden Tiere findet sich bei *Riede* 2002.

LITERATUR: *H. Frehen / B. Lang*, Art. Tier, in: *H. Haag* (Hg.), Bibellexikon, Zürich [3]1982, 1751–1757; *O. Keel*, OLB I (1984) 100–181; *K. Koenen*, "... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen" (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament, Bib. 75 (1994) 539–546; *H.-P. Müller*, Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von *Tell Deir'Allā*, in: *J. Hoftijzer / G. van der Kooij* (Ed.), The Balaam Text from *Deir'Allā* re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989, Leiden 1991, 185–205; *R. Péter-Contesse*, פר et שור: note de lexicographie hébraïque, VT 25 (1975) 486–496; *ders.*, Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque, in: *A. Schenker* (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 67–77; *P. Riede*, Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen (2002) = oben S. 271–288.

1. Tiernamen

2. Tierbezeichnungen

Sachregister

Stellenregister

I. Altes Testament

II. Apokryphen und Pseudepigraphen

III. Neues Testament

Wortregister

1. Hebräisch

2. Griechisch

Nachweis der Erstveröffentlichungen

"Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren". Tiere als Vorbilder und "Lehrer" des Menschen im Alten Testament
B. Janowski / P. Riede, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 61–91; © Calwer Verlag, Stuttgart (überarbeitet und erweitert)

Im Spiegel der Tiere. Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier in der christlich-jüdischen Tradition
Lammfromm oder saudumm? Das Tier in unserer Kultur, Herrenalber Forum 26 (2000) 9–41; © Evangelische Akademie, Karlsruhe (überarbeitet und erweitert)

Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere. Der Mensch und die Haustiere in der Sicht des Alten Testaments
entschluß 52 (1997) Heft 3, 22.27–29; © Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur (überarbeitet und erweitert)

David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern
BN 77 (1995) 86–117; © Biblische Notizen, München (geringfügig überarbeitet)

Spinnennetz oder Mottengespinst? Zur Auslegung von Hi 27,18
BN 110 (2001) 76–85; © Biblische Notizen, München

"Ich bin ein Bruder der Schakale". Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge
A. Lange / H. Lichtenberger / K.F.D. Römheld (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literatur in Context of Their Environment, Tübingen 2002, 292–306; © Verlag Mohr Siebeck, Tübingen

"Wie ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen". Tiere in der Bildsprache der Hiobdialoge. Teil II: Der Frevler und sein Geschick
Unveröffentlicht

Der Säugling am Loch der Kobra. Zum Tierfrieden im Alten Testament
rhs 44 (2001) 352–358; © Patmos-Verlag, Düsseldorf (überarbeitet und erweitert)

"Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen" Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten
UF 25 (1993) 331–367; © Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (überarbeitet und erweitert)

Tiere im Alten und Neuen Testament – Ein Überblick
NBL III (2001) 849–858; © Benziger Verlag, Düsseldorf / Zürich (überarbeitet und erweitert)

Anhang 1:
Alphabetische Übersicht über die Ableitung und Klassifikation der hebräischen Tiernamen
UF 25 (1993) 368–378; © Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (überarbeitet und erweitert)

Anhang 2:
Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen
B. Janowski / U. Neumann-Gorolke / U. Gleßmer (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 361–376; © Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn

Anhang 3:
Liste der im hebräischen und griechischen Alten Testament enthaltenen Tiernamen
NBL III (2001) 873 und Beilage A–F; © Benziger Verlag, Düsseldorf / Zürich

Anhang 4:
Liste der neutestamentlichen Tiernamen
NBL III (2001) Beilage G–H; © Benziger Verlag, Düsseldorf / Zürich

Register Tiernamen und Tierbezeichnungen (Einleitung)
B. Janowski / U. Neumann-Gorolke / U. Gleßmer (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 377–381; © Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

«*Die 1973 gestartete Reihe* Orbis Biblicus et Orientalis *hat seitdem eine so beachtliche Zahl von wertvollen Studien zur biblischen, insbesondere alttestamentlichen Religion und ihrer altorientalischen Umwelt veröffentlicht, wie sie international keine andere Reihe aufzuweisen hat.*»
Klaus Koch, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 2002.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéper-rê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zu Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE



UNIVERSITÉ DE FRIBOURG SUISSE
DÉPARTEMENT D'ÉTUDES BIBLIQUES

Le Département d'Études bibliques de l'Université de Fribourg offre la possibilité d'acquérir un

certificat de spécialisation en

CRITIQUE TEXTUELLE ET HISTOIRE DU TEXTE ET DE L'EXÉGÈSE DE L'ANCIEN TESTAMENT

(Spezialisierungszeugnis «Textkritik und Geschichte des Textes und der Interpretation des Alten Testamentes»)

en une année académique (octobre à juin). Toutes les personnes ayant obtenu une licence en théologie ou un grade académique équivalent peuvent en bénéficier.

Cette année d'études peut être organisée

☞ autour de la critique textuelle proprement dite (méthodes, histoire du texte, instruments de travail, édition critique de la Bible);

☞ autour des témoins principaux du texte biblique (texte masorétique et masore, textes bibliques de Qumran, Septante, traductions hexaplaires, Vulgate, Targoums) et leurs langues (hébreu, araméen, grec, latin, syriaque, copte), enseignées en collaboration avec les chaires de patrologie et d'histoire ancienne, ou

☞ autour de l'histoire de l'exégèse juive (en hébreu et en judéo-arabe) et chrétienne (en collaboration avec la patrologie et l'histoire de l'Eglise).

Le Département d'Études bibliques dispose d'une bibliothèque spécialisée dans ces domaines. Les deux chercheurs consacrés à ces travaux sont Adrian Schenker et Yohanan Goldman.

Pour l'obtention du certificat, deux examens annuels, deux séminaires et un travail écrit équivalent à un article sont requis. Les personnes intéressées peuvent obtenir des informations supplémentaires auprès du responsable du programme:

Prof. Dr. Adrian Schenker
Département d'Études bibliques
Université, Miséricorde
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg / Suisse
Fax +41 – (0)26 – 300 9754

Zusammenfassung

Lange Jahre wurde den biblischen Aussagen zum Verhältnis von Menschen und Tieren und vor allem den vielen Tierbildern und Tiervergleichen kaum Beachtung geschenkt. Man tat sie als bloße Illustrationen ab, ohne ihrer Eigenbedeutung, ihrer Struktur und ihrer Verankerung in der Lebenswelt des alten Israel Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei sind die Aussagen der Bibel über die Tierwelt und vor allem auch die vielen Tierbilder und metaphern nicht nur für die Ausarbeitung einer «biblischen Zoologie», sondern auch für die Rekonstruktion der alttestamentlichen Anthropologie von entscheidender Bedeutung.

Der vorliegende Aufsatzband enthält zehn Arbeiten zur biblischen Tierwelt aus den letzten zehn Jahren. Während die ersten drei Aufsätze sich eher grundlegenden Fragen der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel zuwenden und hierbei vor allem weisheitliche Überlieferungen in den Blick nehmen, beziehen sich die Beiträge 4–8 exemplarisch auf drei Textbereiche des Alten Testaments: die Samuelbücher, die Hiobdialoge und die Überlieferungen vom Tierfrieden. Der neunte Beitrag beschäftigt sich mit der Deutung und Bedeutung der hebräischen Tiernamen, wo gegen der zehnte die verschiedenen Ergebnisse zusammenfaßt und bündelt und darüber hinaus einen allgemeinen Überblick über die Tierwelt des Alten und Neuen Testaments bietet. Alle Aufsätze wurden im Vergleich zur jeweiligen Erstfassung z.T. stark erweitert und aktualisiert.

Vier Anhänge bereichern den Band zusätzlich: Während der erste Anhang sich der Klassifikation und Ableitung der hebräischen Tiernamen zuwendet, dokumentiert der zweite verschiedene Übersetzungen ins Deutsche. Der dritte Anhang bietet zu allen hebräischen Tiernamen die Äquivalente der Septuaginta und führt darüber hinaus auch die nur im griechischen Alten Testament belegten Tiernamen auf. Der vierte Anhang schließlich verzeichnet die Tiernamen des Neuen Testaments. Ausführliche Register zu Tiernamen und -bezeichnungen, Sachbegriffen, Bibelstellen und hebräischen und griechischen Worten erschließen den Band.

Summary

Biblical statements about the relationship between man and animals and the numerous aminal imagery and metaphors have long been a neglected subject in biblical research. Scholars often took them as mere illustrations but did not recognize their special meaning, structure and roots in ancient Israel's every-day life. However, biblical statements about animals, and particularly animal imagery and metaphors, are important not only for a biblical zoology, but also for Old Testament anthropology.

This book includes ten essays written over the last ten years on the animal world of the Bible. The first three articles deal with fundamental issues concerning the relationship between man and animal in ancient Israel and investigate especially the wisdom traditions. Essays four to eight refer to texts from the Old Testament: the books of Samuel, the dialogues in the book of Job, and the *Tierfrieden* traditions. The following essay turns to the interpretation and meaning of the Hebrew terms designating the animal species. The last article summarizes the different aspects and provides a synthesis on the animal world as represented in the Old and New Testament. All essays have been revised, enlarged and brought up to date.

The volume also provides four appendices: While the first classifies Hebrew animal terminology and its linguistic derivation, the second lists different translations of these terms into German. The third appendix collects the Septuagint equivalents to all Hebrew animal terms and adds the terms that occur only in the Greek Old Testament. Appendix four finally lists the animal designations occurring in the New Testament. The volume's use is enhanced by detailed indices of animal names, subjects, biblical references and Hebrew and Greek terminology.

ISBN 3-7278-1407-1 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53044-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)